Arthur Schopenhauer:

Del dolor de la existencia al cansancio de vivir

José M. Panea Márquez

Mínima del CIV

2004

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

Colección *Mínima del CIV*
dirigida por José M. Sevilla

Esta publicación ha contado con una ayuda del Grupo de Investigación *Liberalismo y Comunitarismo* (Cód. HUM 636)

Primera edición: 2004

©José M. Panea Márquez, 2004
©de la presente edición Centro de Investigaciones sobre Vico, 2004
©de la presente edición editorial Kronos sa, 2004
ISBN: 84-86273-93-5
Depósito Legal: SE-1402-04
Edita: CIV
Editorial KRONOS, sa
Sevilla
Imprime: Editorial KRONOS sa
Conde Cifuentes, 6. 41004 Sevilla
Telf.: 95 441 19 12 Fax: 95 441 17 59
Diseño y maquetación: Hal 9000

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos resrervados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del autor, o en su defecto del titular del *copyright*.

A la memoria de mi padre, Antonio,
y a mi madre, María,
que me enseñaron a amar
el sueño de la vida.

"-Es lo que tiene de bueno la filosofía –dijo Andrés con amargura-;
le convence a uno de que lo mejor es no hacer nada."
(Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, II,9)

"LENTAS SIGUEN las lunas a las lunas, como cede a la luz
la luz, los días a los días, el párpado tenaz al mismo sueño.
Vivir es fácil. Arduo sobrevivir a lo vivido."
(José Ángel Valente, *No amanece el cantor)*

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

ÍNDICE

Introducción
9

I. La concepción schopenhaueriana de la filosofía
11

II. El sujeto de la ética schopenhaueriana y la muerte
33

III. La crítica al prescriptivismo kantiano y el fundamento de la ética: la compasión
53

IV. Negación de la voluntad de vivir, felicidad y abandono del mundo
71

Bibliografía
89

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

INTRODUCCIÓN

No es pequeña la contribución que aporta al tormento de nuestra existencia la presión permanente ejercida en nosotros por el tiempo*, que no nos deja el más leve respiro y, blandiendo el látigo, acecha como un domador a nuestras espaldas. Sólo no hostiga al que se ha dejado ganar por el aburrimiento.*[1]

Es difícil negar a Schopenhauer uno de los más destacados puestos en la Historia de la filosofía. Pero resulta a veces más difícil entender cómo un autor en el que se combinan magistralmente la hondura del análisis y la belleza expresiva, no siendo éste un lugar común entre los filósofos, sin embargo no haya tenido el eco que merece. No obstante, en los últimos años apreciamos un cierto resurgir del pensamiento schopenhaueriano. Tal vez ahora se esté entendiendo su filosofía justamente como lo que fue, ese territorio lleno de preguntas y respuestas, por discutibles que sean, ubicado entre Kant y Nietzsche; territorio que resulta imprescindible habitar, si es que alguna vez nos sentimos atrapados por las cuestiones que inquietaron a Kant y a Nietzsche. Porque, sin lugar a dudas, la filosofía schopenhaueriana arranca de un diálogo respetuoso, pero crítico, con la filosofía de ese genio, junto a Platón, que fue I. Kant[2]. Por otra parte, es bien sabido que Nietzsche bebió de

N.B. Lo que el lector tiene entre sus manos se basa, principalmente, en el trabajo que realicé en el segundo ejercicio para la provisión de una plaza de Profesor Titular de Filosofía Moral en la Universidad de Sevilla, el año 2002. Para el mismo, pues, he tenido en cuenta, hasta donde he podido y estimado oportuno, las sugerencias que en su día me hiciera el Tribunal. Pero es al Profesor Pablo Badillo O'Farrell, a su sosegada y tenaz insistencia, así como a su confianza, a quien debo el que, finalmente, dicho trabajo se acabara convirtiendo en el presente libro, de lo que quiero dejar constancia y agradecimiento.

Mis compañeros y amigos, Teresa Bejarano, Máximo Chaparro, Fernando H. Llano, César Moreno y Luciano Feria, me han aportado entusiasmo y sugerencias muy valiosas. A todos ellos quiero expresarles mi más sincera gratitud.

Tan sólo me cabe esperar y desear que estas páginas sean útiles a quien las lea.

[1] SCHOPENHAUER, A., *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Madrid, Tecnos, 2ª reimp., 2002, trad. de C. García Trevijano, Prólogo de R. Argullol, p. 21.

[2] Incluso llegó a considerarlo como el 'número uno' de la filosofía, tal como leemos en esa defensa de Kant, frente a los filosofastros que le sucedieron, que viene a ser su texto *Sobre la filosofía de universidad*, Madrid, Tecnos, 1991, ed. de M. Rodríguez González, p. 89.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

las fuentes schopenhauerianas, al objeto de saciar su sed de conocimiento, si bien sabemos igualmente que aquella agua no colmaría su afán, sino que, más bien, produjo en él la necesidad de superar, o, para decirlo de otro modo, provocó en él la urgencia vital de salir, de abandonar la filosofía schopenhaueriana[3]. Pues bien, entre otras cosas, pretendemos dar en este trabajo algunas de las claves por las que a Nietzsche aquélla se le tornó irrespirable.

Schopenhauer es un autor que seduce, pero no sólo por la incuestionable belleza de sus páginas, sino por la sinceridad de cuanto escribe. En él encontramos un clarísimo ejemplo de cómo detrás del filósofo late, por decirlo unamunianamente, el hombre de carne y hueso que se pregunta por las coordenadas de la humana existencia: el conocimiento y la acción, y todo ello, claro está, dentro del espacio de nuestra finitud, cercada a cada instante por la muerte. Desde una perspectiva así, Schopenhauer no puede menos que mostrar cómo en el hombre los problemas se plantean en su totalidad, cual una cuestión única, pues, al fin y al cabo, lo que importa es *saber vivir*, asunto que compete tanto al ámbito del conocimiento, como al de la acción, y todo ello en el marco de la inexcusable mortalidad que nos constituye. Así pues, en Schopenhauer la pregunta por lo que concierne a la acción del hombre en el mundo irá acompañada de la pregunta por el sentido de la vida humana, ese incierto paréntesis en medio de la nada que marcan el nacimiento y la muerte. En efecto, la filosofía schopenhaueriana brota de esta *herida* de la existencia, de ese inmenso problema que plantea al hombre su inaplazable temporalidad. En consecuencia, la pregunta por la acción nos empuja a indagar acerca del hombre y la muerte, la libertad y el fundamento de la moral, para, contando con todo ello, afrontar la cuestión decisiva, única, a saber, la de *cómo vivir*.

Mas ante la imposibilidad de abordar aquí toda la filosofía schopenhaueriana, nos contentaremos con señalar algunos aspectos de la misma que nos parecen decisivos, a la manera de puntos cardinales que nos ayuden a orientarnos en ella. Y esto con la intención de que las siguientes páginas surtan el efecto deseado: que el lector se lance, si lo estima oportuno, tomándolas como brújula, a las profundas aguas schopenhauerianas, y se bata en ellas. Ofrecemos, pues, un *mapa* con el que cada cual podrá afrontar su propia

[3] Y ello pese a la sincera admiración que siempre sentiría por él, y que encontramos en su estado más puro en su tercera intempestiva, *Schopenhauer como educador*, y que aún mantendrá en *Ecce Homo*. No obstante esta admiración, la filosofía de Nietzsche acabaría considerando el contenido de la filosofía schopenhaueriana como irrespirable. Sobre el cambio de actitud en Nietzsche con respecto a su maestro Schopenhauer, cfr. LINARES, J.B., "Nietzsche, intérprete de Schopenhauer (La rosa y el crisantemo)", en URDANIBIA, J. (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 170-197.

aventura en la experiencia que va a proporcionarle, sin duda alguna, la inquietante filosofía schopenhaueriana.

Pero a la hora de delimitar fronteras, o de establecer aquellos puntos cardinales, hemos optado por abordar un asunto que nos parece esencial: como es bien sabido, Schopenhauer ubicó en la compasión el fundamento de la moral. Así pues, cabría preguntarse, ¿qué papel juega, entonces, la compasión dentro de la filosofía schopenhaueriana? Porque en Schopenhauer encontramos, y sirvan como ejemplo de ello, las reflexiones aforísticas de su *Parerga y Paralipómena*, todo un conjunto de indagaciones en torno al *arte de vivir.* En este sentido, habrá que ver en qué medida casan sus consideraciones morales, de más hondo calado metafísico, con sus *consejos* para afrontar, con lucidez, la vida. Porque pudiera ocurrir que, lejos de marcar un mismo itinerario, dibujaran senderos y horizontes diferentes, o no. Así pues, nos proponemos en este estudio ofrecer lo que a nuestro juicio podrían considerarse como las vértebras y los nervios de su filosofía. Por ello mismo, queremos advertirle al lector que no pretendemos hacer una exposición *total* de la misma, sino más bien centrarnos en la problemática *ética*, que, dicho sea de paso, para él era la esencial, y, dentro de ella, quisiéramos hurgar en las cuestiones suscitadas por su filosofía de la *compasión* en el marco de su propuesta de esas directrices para la vida que configuran *El arte de ser feliz*. Como todo el mundo sabe, Schopenhauer se refirió a la *compasión* cual punto arquimédico de la ética. Sin embargo, su filosofía no se detuvo aquí, ni siquiera se ocupó de extraer de esta conclusión un conjunto de lógicas consecuencias que hubieran dado un sesgo diferente a su sistema. Lo que hizo fue proponernos el *ascetismo*, llevado hasta el límite, como actitud ante la vida, a la vez que plasmó en un breve escrito, *El arte de ser feliz*, un conjunto de *reglas* orientadas a la consecución de la humana aspiración a la felicidad. Surgen, pues, al hilo de estos temas varias cuestiones: ¿qué papel juega la compasión no ya en la filosofía moral de Schopenhauer, sino en su filosofía como tal? ¿Qué relación cabe establecer entre compasión y ascetismo? Y, por lo que respecta a *El arte de ser feliz*, ¿cómo casa con dicho ascetismo? ¿Se trata, en alguna medida, de que Schopenhauer esté incurriendo en algún tipo de autocontradicción? Más aún, ¿proporcionó Schopenhauer una fundamentación metafísica convincente para su ética? He aquí algunas de las cuestiones que nos parecen absolutamente centrales a la hora de estudiar el pensamiento moral schopenhaueriano, y a las que quisiéramos ofrecer nuestra propia respuesta. Aún así, somos bien conscientes de que ni acotando de este modo el tema podríamos agotarlo, pues su obra, como ocurre siempre con la

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

de todo gran autor, nos desbordará, rica en matices y en perspectivas, que se abren y enlazan nuevamente con otras. Pero lo que quisiéramos con estas páginas es, al menos, contribuir a problematizar el núcleo esencial de la existencia, es decir, suscitar aquellas cuestiones que, como nos recordara Platón en su *Apología,* haciendo mención de su maestro Sócrates, son las más importantes, pues no versan sólo acerca del mero vivir, sino, y principalmente, del *vivir bien*. Problematizar no significa ya encontrar, pero, mientras tanto, se alimenta de la esperanza de, entre las sombras, hacerse con la luz. Como búsqueda, y no como punto de llegada, quisiéramos también hacer partícipe al lector de estas páginas. Respecto del autor que nos ocupa, pretendemos, pues, ofrecer tan sólo una propuesta de lectura, a partir de estos problemas, tal y como nosotros creemos entenderlos. El resto, y tal vez lo más importante, está ya en la mano de cada uno.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

I
LA CONCEPCIÓN SCHOPENHAUERIANA DE LA FILOSOFÍA

Al igual que una copiosa biblioteca, cuando está desordenada, no resulta de tanta utilidad como una de menor tamaño, pero meticulosamente clasificada, otro tanto sucede con la ingente acumulación de conocimientos que no han sido trabajados mediante una reflexión personal y cuyo valor es mucho menor al detentado por un caudal de conocimientos cuantitativamente inferior sobre los que se haya meditado a fondo.[4]

¿Qué forja la filosofía? El coraje de no guardarse ninguna pregunta dentro del corazón.[5]

Si de algo presumía Schopenhauer, entre otras muchas cosas, era de haber realizado una filosofía a la que llamaba la Tebas de cien puertas, pues, según nuestro autor, por cualquiera que entremos llegaremos al centro de la misma. En consonancia con esto, Schopenhauer reconocía que su filosofía no tenía una estructura *arquitectónica*, en donde una parte sostiene a la otra, sino *orgánica,* "[...] en la cual el conjunto entraña cada parte del mismo y viceversa, por lo que no existe ningún punto de partida privilegiado en su estudio y éste puede ser enteramente arbitrario."[6] De manera que esto, en cierto modo, nos facilita el punto de partida, pero, en cierto modo, implica una dificultad, y es la de que, en la medida de lo posible, tendremos que hacer también nosotros una exposición orgánica, entrelazando los distintos ingredientes del pensamiento schopenhaueriano, si es que aspiramos a hacerlo comprensible.

Desde luego que la filosofía, para Schopenhauer, no puede consistir en juguetear con las palabras y extraer, de este juego, sublimes conclusiones, sino que ha de partir de la intuición, para, de este modo, elevarla al concepto. La filosofía es un asunto serio y de difícil escalada, pues parte de la experiencia dolorosa y solitaria de enfrentarse a los grandes problemas, a los hondos abismos que plantea la humana existencia. Pero dejemos que sea el pro-

[4] SCHOPENHAUER, A., *Manuscritos berlineses*, § 168 (1826), Valencia, Pre-Textos, 1996, ed. de R. Rodríguez Aramayo.
[5] SCHOPENHAUER, A., *Escritos inéditos de juventud. Sentencias y aforismos II* § 54 (1814), Valencia, Pre-Textos, 1999, Selección, prólogo y versión castellana de R. Rodríguez Aramayo.
[6] *Ibid.,* § 197, (1817).

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

pio Schopenhauer quien ilustre cuál es su concepción de la actividad filosófica, tan alejada del mero jugueteo con los conceptos[7], como se indicó más arriba:

> La filosofía es un elevado sendero alpino al que sólo se puede acceder siguiendo una escarpada y pedregosa vereda llena de punzantes cantos rodados; esta vía de acceso es una senda solitaria, que se torna tanto más intransitada según se asciende por ella, y quien la toma no ha de albergar temor alguno, sino mostrarse dispuesto a dejar todo tras de sí, confiando en trazar su propio camino sobre la fría nieve. Al bordear el abismo y contemplar ese verde valle que ha quedado abajo, experimentará una poderosa sensación de vértigo, pero habrá de sobreponerse a ella y sujetarse a las rocas aunque sea con su propia sangre.[8]

La filosofía, pues, como ascenso, aunque en realidad sea un descenso a lo más profundo, brota de la soledad, y exige valor, resistencia para soportar la fría nieve, sobreponerse al vértigo que se ofrece ante la visión de las cosas desde tal perspectiva de 'altura'. Este texto, pues, nos da una idea del *talante existencial* de la reflexión schopenhaueriana, que, según nuestro autor, contrasta con el hacer de esos *profesores* de filosofía, entre los que incluirá al mismísimo Hegel, que engatusan a la audiencia con sus malabarismos conceptuales, detrás de los cuales sólo está el mero resonar de las palabras huecas[9], y que, en realidad, se entretienen en realizar acrobacias conceptuales por *temor* a tocar tierra, y, de paso, a toparse con un adversario que los ponga en aprietos[10]. Al margen de las abundantes descalificaciones personales hacia Hegel y sus amigos, y de las razones personales que le movieran a ello[11],

[7] Schopenhauer expresa cómo no debe y debe ser el proceder del filósofo: "Las palabras vienen a explicarse con más palabras, los conceptos acaban por retrotraerse a otros conceptos; de ahí que muchas filosofías no consistan sino en juguetear con esferas conceptuales, para ver cuáles casan mejor entre sí o cuáles abarcan a las otras. Todo ello aporta una serie de sublimes *conclusiones*, pero las conclusiones no proporcionan un conocimiento novedoso, sino que se limitan a dilucidar el ya existente y a ordenarlo conforme al fin contemplado en un momento dado. Intuir algo y elevar luego a conceptos aquello que se ha intuido, eso sí que proporciona nuevos conocimientos." *Manuscritos berlineses*, § 19, (1821?).
[8] *Escritos inéditos de juventud*, § 6 (1810-1811).
[9] Palabras huecas, dirá, altisonantes, "[...] pompas de jabón para jugar un rato, pero no pueden tocar el suelo de la realidad sin reventar." *Sobre la filosofía de universidad*, p. 77.
[10] Un texto ejemplar para esta idea nos parece el siguiente: "El motivo por el cual los *malos filósofos* dan grandes zancadas utilizando expresiones harto universales, sumamente indeterminadas, titubeantes y desvahidas, es que se han impuesto seguir un *curso acrobático* y no se permiten tocar tierra, por si acaso tropiezan allí con un adversario; pues tan pronto como descienden al terreno de lo concreto y lo conciso, sus asertos caen en contradicción. De ahí que su parloteo no sólo sea falso, sino que también resulte increíblemente aburrido." *Manuscritos berlineses*, § 47, (1821).
[11] Sobre las desventuras de Schopenhauer en su dedicación a la vida universitaria, cfr. RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Para leer a Schopenhauer*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 77-81.

Schopenhauer denuncia que la filosofía haya dejado de ser *indagación sobre la verdad*, para pasar a ser mero *encargo* del poder político, donde la verdad juega ya un papel secundario, supeditada a la religión nacional, de la que Hegel es su mejor vocero[12]. Y lo peor de todo, cuando se renuncia a la búsqueda del conocimiento, cuando se parte de un *guión* previo, se acaba produciendo una atrofia del pensamiento, y un descrédito para la filosofía, que tiene, por tanto, que defenderse de esta impostura.

En este sentido, merece la pena hacer un recorrido por las ideas principales que Schopenhauer esgrime en su célebre y polémico texto *La filosofía de universidad*, pues en dicho escrito encontramos, mejor que en ninguna otra parte, una exposición completa de cuál es su actitud para con la filosofía, tan amenazada, según a él le gustaba decir, por los que meramente son *mercaderes* de la filosofía, desvergonzados filosofastros, como es el caso de Fichte, de Schelling, y, sobre todo, de Hegel.

Reconoce Schopenhauer, en el citado escrito, el hecho de que resulta provechoso para la filosofía misma que ella se imparta en las universidades, pues así adquiere existencia pública, amén de que siempre habrá algún joven de mente despejada que se sienta atraído por su estudio[13]; sólo que estas ventajas pronto se verán amenazadas cuando la filosofía académica se convierta en un mero encargo del poder político[14]. Pues el desprecio de la verdad poco importa a quien está muy contento con su situación, ya que tales 'filósofos' no viven *para* la filosofía, sino meramente *de* la filosofía, sin importarles nada más[15]. Sólo Kant ha sido la excepción que confirma la regla de lo irreconciliable de la filosofía con su profesionalización[16]. Sin duda alguna, Schopenhauer apunta aquí un *riesgo* importante en el que puede incurrir el pensamiento cuando se cobija en las instituciones que le sirven de soporte material. Un riesgo que no tiene por qué acabar en una traición a la filosofía, a la actividad libre del pensar, cuyo mejor ejemplo es Kant, pero en el que sí incurrirá Hegel, a su entender. No es, claro está, el caso del propio Schopen-

[12] Cfr. *Sobre la filosofía de universidad*, pp. 23-32. Pero tal vez un texto en el que se muestra ejemplarmente esta queja es el siguiente: "A un profesor de filosofía no se le ocurre examinar el nuevo sistema que surge con el fin de determinar si es verdadero, sino que sólo lo hace para ver si se puede conciliar con las doctrinas de la religión nacional, con los intereses del poder político y con la opinión prevaleciente de la época." *Ibid.*, p. 43.
[13] Cfr. *ibid.*, p. 23.
[14] Cfr. *ibid.*, p. 24.
[15] Cfr. *ibid.*, p. 27; p. 41.
[16] Cfr. *ibid.*, p. 27. Reconoce incluso que si Kant no hubiera sido profesor, su filosofía hubiera sido aún más grandiosa, enérgica y bella. Cfr. *ibid.*, p. 48. Para Schopenhauer, la tarea de profesor estorba a la de pensador, casi más que cualquier otra, aparte de que para llegar a ser sabio no hay nada más contraproducente que estar en la perpetua obligación de parecerlo. Cfr. *ibid.*, p. 47.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

hauer, a quien su posición acaudalada le permitirá no tener que vivir *de* la filosofía, sino dedicarse en exclusiva a vivir *para* filosofar.

Pero dejando a un lado lo anecdótico, lo importante en la denuncia schopenhaueriana tal vez sea el *talante* que él cree que acompaña siempre a toda verdadera indagación filosófica. Para nuestro autor, la filosofía arranca de la búsqueda de la clave de nuestra existencia, enigmática y penosa, y exige un afán sincero, vigoroso, que, desde luego, no puede partir de que la verdad toda y entera se halla contenida en la religión nacional, pues entonces habremos renunciado *de partida* a todo filosofar[17]. Y, sin embargo, se está fraguando en las cátedras de filosofía el mayor galimatías jamás conocido, que se ofrece como la filosofía de las filosofías: Hegel[18], para quien Schopenhauer tiene reservada una larga lista de descalificaciones, que condensa en una: desvergüenza[19]. Lo que critica Schopenhauer no es el que se utilice la filosofía para ayudar al gobierno de los hombres[20]; más bien, lo que él reprocha es el proceder de Hegel: sin partir de la realidad, hacer de la filosofía un parloteo vacío de contenido, oscuro –pues no hay nada que desvelar– y que, para colmo de males, termina atrofiando las energías de toda inteligencia, para, finalmente, acabar produciendo en el joven, desencantado ante la vacuidad de lo que ha recibido bajo la envoltura de tal nombre, el mayor de los rechazos de la filosofía como tal[21]. Y, mientras tanto, los profesores de filosofía, al estilo de Hegel, se encargan de condenar al *silencio* –como ocurrió con la filosofía de Schopenhauer– todo aquel pensamiento digno de crédito, y ello por su mezquindad y miedo a ser puestos en evidencia[22]. Pero precisamente por esto, a Schopenhauer le interesa marcar las diferencias de uno y otro proceder. Así, por ejemplo, como ya hemos apuntado, insiste en la necesaria demarcación entre los que viven *de* la filosofía y los que viven *para* la filosofía[23], zarandeados por la inexcusable inquietud metafísica de desvelar

[17] Cfr. *ibid*., p. 31.
[18] Cfr. *ibid*., pp. 33-34.
[19] Cfr. como resumen de toda su concepción sobre la filosofía hegeliana sus *Manuscritos berlineses*, § 184.
[20] Cfr. *Sobre la filosofía de universidad*, p. 38.
[21] Cfr. *ibid*., pp. 27-28.
[22] Cfr. *ibid*., pp. 44-45.
[23] Como es bien sabido, Schopenhauer, hombre acaudalado, no necesitó apelar a la filosofía como profesión. Aprovechando esta ventaja personal, arremetió contra Hegel y compañía, alegando que el dilema de vivir para la filosofía, o vivir de ella era ya un viejo asunto. Merece la pena traer aquí un interesante texto al respecto: "Que no es adecuada la filosofía para ganarse la vida ya lo puso en evidencia Platón en sus descripciones de los viejos sofistas, cuando los contraponía a Sócrates. Una descripción particularmente divertida de la conducta de esta gente, y de cómo triunfaba, la encontramos, con un vigor cómico insuperable, en el *Protágoras*. Entre los antiguos, ganar dinero con la filosofía siempre fue la señal que distinguió al sofista del filósofo. La relación entre el filósofo y el sofista, según esto, era totalmente análoga a la que se da entre la muchacha que se entrega por amor y las prostitutas que lo hacen por dinero." *Ibid*. p., 53.

las claves de la existencia, y más en unos tiempos en que la influencia de la doctrina de la fe ha empezado a retroceder[24]. Frente a esta inquietud honda, sincera, metafísica, empieza a sobreponerse el afán por la buena posición, por satisfacer los intereses de índole material, y acrecentarlos por *cualquier* vía, con lo cual, dicho afán lucrativo empieza por desplazar al único que al filósofo debiera importar: la búsqueda de la verdad. La *comprensión* cede su puesto al *interés* hasta el punto de que, dirá Schopenhauer, ya no nos encontremos ante filósofos, sino ante parásitos de la filosofía, que se opondrán, por todos los medios, al genuino filósofo[25]. La conclusión a la que apuntan estas reflexiones resulta, pues, clara y demoledora para la institucionalización de una actividad que ha llegado a corromperse al convertirse en la filosofía de Estado: quien se interese verdadera y seriamente por la verdad ha de buscarla en cualquier parte menos en las universidades[26]. Y la única *excepción* sería la de permitir que los profesores de Universidad explicaran en sus cátedras el legado de *la tradición*, no tolerando que expusieran el pensamiento de supuestos filósofos, que no son más que sofistas, como el caso de Fichte, Schelling y el mismísimo Hegel[27]. Estos parlanchines, que juegan a ser filósofos, que no cesan en sus producciones, tan lamentables como numerosas –nos dirá literalmente–, tendrían que haber tomado nota de que los grandes problemas de la existencia exigen una gran inteligencia para abordarlos, así como el que la fama sólo les llega muy tarde a los grandes hombres, tales como Aristóteles, Epicuro, Bruno o Spinoza, que tardaron varios siglos en ser reconocidos. Sin embargo, los filósofos de nuestro tiempo van muy deprisa: pronto se citan entre sí como productos de la más alta sabiduría, colocándose junto a Platón, Spinoza, y otros, y ello sin el menor pudor. Sólo que para enmascarar su ignorancia inventan toda una jerga que suena docta[28], o se refugian en la erudición de los pensamientos ajenos[29]. Y todo esto se le hace a nuestro autor insufrible: "Porque es en verdad lamentable oír cantar a los que están afónicos y ver bailar a los tullidos, pero escuchar a una mente limitada filosofando es insoportable"[30].

Mas también gusta apuntar a Schopenhauer que cabe trazar una gruesa línea entre los que piensan *para sí mismos*, que son la excepción, y los que piensan *para otros*, que son la mayoría[31]. Resulta fácil imaginar en qué lado

[24] Cfr. *ibid*., p. 40.
[25] Cfr. *ibid*., pp. 57-58.
[26] Cfr. *ibid*., p. 60.
[27] Cfr. *ibid*., pp. 60-61.
[28] Cfr. *ibid*., pp. 65-66.
[29] Cfr. *ibid*., pp. 67.
[30] *Ibid*., p. 65.
[31] Cfr. *ibid*., pp. 50-51.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

cae el propio Schopenhauer. Según nuestro autor, la filosofía exige, en cierto sentido, un elemento *excéntrico*, un olvidarse de los intereses del propio yo[32], pero jamás de uno mismo, como se ha visto al despreocuparse de pensar para agrado de los otros. La filosofía exige tener una buena cabeza, aplicación, perseverancia, pero, sobre todo, rigor desinteresado, motivado sólo por el afán irresistible de descifrar el enigma de la existencia, el entusiasmo sincero por la verdad[33].

Pero, por otra parte, la filosofía, considera nuestro autor, nunca rebasará en modo alguno el límite de la experiencia[34]. Esto es algo que hemos aprendido de Kant y que ya es imposible olvidar, aunque así parecen haberlo hecho los ya citados Fichte, Schelling y Hegel, entre otros. Porque, como ya se ha indicado más arriba, la filosofía, a diferencia de la mera erudición, a la que, sagazmente, compara con esa peluca que nos colocamos para encubrir nuestra falta de pelo[35], proporciona un mayor conocimiento de nosotros mismos[36]. Por ello se indigna tanto ante los supuestos y ya citados filósofos de Estado. Porque, con sus mamarrachadas, han conseguido embaucar a una juventud ávida de conocimiento[37]. Pero lo que le resulta imperdonable es que semejantes galimatías y encantamientos hayan sepultado lo más grande que ha dado la época, a saber, la filosofía de Kant[38]. Porque Schopenhauer no duda en otorgar a Kant el lugar más alto, el reconocimiento más sublime den-

[32] Cfr. *ibid*., 49-51. Merece la pena traer aquí un bello y elocuente texto sobre el dilema que plantea nuestro autor: "En definitiva, ¿cómo podría el que va tras buenos ingresos para sí, su mujer e hijos, consagrarse a la vez a la *verdad*? La verdad, que siempre ha sido un compañero peligroso, un huésped inoportuno –que siempre ha sido representada desnuda, presumiblemente porque jamás recompensa, porque nada tiene que ofrecer, sino que quiere ser buscada tan sólo en virtud de sí misma-. Dos señores tan diferentes como el mundo y la verdad, tan diferentes que no tienen nada en común, a no ser las iniciales, no pueden ser servidos al mismo tiempo: intentarlo conduce al fariseísmo, a la adulación, a la hipocresía." *Ibid*., p. 52.
[33] Cfr. *ibid*., pp. 79-80.
[34] Cfr. *Escritos inéditos de juventud*, § 115, (1815).
[35] El curioso texto al que nos referimos es el siguiente: "La *peluca* constituye un signo inminente de la pura erudición en cuanto tal: adorna su cabeza con una pródiga mata de cabello ajeno para suplir la carencia del propio, al igual que la erudición colma su ajuar con un inmenso lote de pensamientos extraños." *Manuscritos berlineses*, § 41 (1821).
[36] Nuestro autor no desaprovecha ocasión en la que al ilustrar su punto de vista no arremeta también contra el hacer de los filósofos del momento: "Los mentecatos que hoy en día redactan escritos filosóficos albergan el íntimo y firme convencimiento, nunca puesto en cuestión, de que la última meta y el objetivo de toda especulación es el conocimiento de Dios, cuando en realidad esta finalidad no puede ser sino el conocimiento de uno mismo, tal como podrían haber averiguado ya gracias al templo de Delfos o, cuando menos, podrían haber aprendido de Kant; pero éste tiene realmente tan poca influencia sobre dichos autores, como si le hubiese tocado vivir cien años después que ellos." Cfr. *ibid*., § 99 (1823).
[37] Cfr. *La filosofía de universidad*, p. 83.
[38] "Semejante curso de acontecimientos ha traído como consecuencia que, como los conocedores verdaderos de la filosofía kantiana han ido desapareciendo, esta doctrina filosófica, la más importante de todas las existentes, no ha podido mantenerse como algo vivo, para vergüenza de nuestra época. Antes al contrario, pervive sólo como letra muerta en las obras de su creador, aguardando la llegada de una generación más sabia o tal vez no engañada ni desnaturalizada." *Ibid*., pp. 87-88.

tro de lo que ha sido la Historia de la filosofía:

> Sin un estudio auténtico, intenso, y reiterado con frecuencia de las principales obras kantianas, jamás será dado a nadie alcanzar ni un solo concepto del fenómeno filosófico más importante que jamás ha existido. Porque Kant es tal vez la mente más original que jamás haya producido la naturaleza. Pensar con él, y a su modo, es algo que no puede compararse con nada: porque poseía una claridad y una personalidad de discernimiento como nunca tuvo ningún otro mortal.[39]

Indignación, pues, produce el ver cómo tal producto del genio humano es suplantado, con gravísimo daño para la cultura, por las patrañas de sofistas y embaucadores[40]. Más aún, aquellos jóvenes estudiantes, entusiastas del saber, pronto habrán descubierto el engaño, con lo cual tarde o temprano la filosofía caerá en el mayor de los descréditos, como ya sucede[41].

Pero que no se engañe nadie. La filosofía no es tarea fácil, ni intelectual ni vitalmente hablando. Por ello mismo, reconoce Schopenhauer, con total honestidad, que el conocimiento de las cosas nos proporciona un sabor agridulce, sólo que, a fin de cuentas, la filosofía, en esa vocación de verdad sincera que le empuja, y en esto también recoge la herencia kantiana, *tiene que atreverse a pensar*, y hacer del *valor* su mayor virtud. Por eso, aquí no sirve pensar en *agradar* al otro –aquella cosmética a la que Platón se refería al desacreditar al sofista-, ni proporcionarnos cómodas, por provisionales que sean, *seguridades* para no padecer las consecuencias del vértigo que la altura del pensamiento puede darnos. La filosofía es, en este sentido, exclusivista[42], y no admite componenda alguna. Por ello mismo, y a modo de conclusión, tal vez convenga dejar que sean las propias palabras de Schopenhauer las que resuenen con toda su fuerza, trasmitiéndonos su *pathos* de verdad:

> Porque *la filosofía no es ninguna iglesia ni ninguna religión*. Sólo es ese pequeño lugar del mundo, a muy pocos accesible, en el que la *verdad*, perseguida y odiada en todas las épocas y en todas partes, cuenta por una vez con la posibilidad de liberarse de toda presión y de toda coerción, para celebrar algo así como sus fiestas saturnales, unas fiestas que incluso al esclavo le dejan hablar con toda libertad, y en las que hasta puede asumir todas las prerrogativas y decir la última pala-

[39] *Ibid*., p. 89.
[40] Cfr. *ibid*., p. 95.
[41] Cfr. *ibid*., p. 115.
[42] Cfr. *ibid*., p. 59.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

bra, para dominar ella sola incondicionadamente, sin admitir a nadie más a su lado. Porque el mundo en su totalidad, y todo lo que en él hay, está repleto de *deseo*, y, en la mayoría de los casos, de un deseo vil, vulgar, malvado: sólo un pequeño lugar tiene la posibilidad de permanecer libre de él, y de abrirse así, únicamente él, al *conocimiento*. Al conocimiento de las relaciones más importantes y decisivas de todas: esto es la filosofía.[43]

[43] *Ibid*., pp. 134-135.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

II
EL SUJETO DE LA ÉTICA SCHOPENHAUERIANA Y LA MUERTE

La tierra gira entre el día y la noche; el individuo muere; pero el sol brilla sin cesar en un eterno mediodía; a la voluntad de vivir le corresponde la vida con total certeza y la forma de la vida es el presente sin término; no importa que los individuos, manifestaciones de la idea, aparezcan y desaparezcan en el tiempo cual efímeros sueños.[44]

Schopenhauer consideraba como el mayor de todos sus hallazgos el haber despejado esa X del noúmeno, esa incógnita que aún era la kantiana cosa en sí. "Mi mayor gloria –nos dice– tendrá lugar cuando alguna vez se diga de mí que he resuelto el enigma planteado por KANT"[45]. Para Schopenhauer esta X no es sino Voluntad, y el mundo su representación[46]. Esa Voluntad en que todo consiste no es sino una fuerza ciega, irracional e impetuosa que quiere afirmarse por doquier[47]. El mundo del fenómeno, el mundo de la representación, no es sino mero sueño de aquella Voluntad más profunda en que todo cuanto es consiste. Y el hombre, en tanto parte de la totalidad de lo real, también es objetivación de esa Voluntad que todo lo

[44] SCHOPENHAUER, A., *Metafísica de las costumbres*, ed. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Debate, CSIC, 1993, p. 15.
[45] *Manuscritos berlineses*, § 82 (1822).
[46] Son innumerables los lugares donde Schopenhauer hará referencia a esta idea central en su sistema y que da título a su obra principal. Basta con leer el § 1 de *El mundo como voluntad y representación* (México, Porrúa, 3ª ed., 1992, Intr. de F. Sauer, ed. de E. Ovejero y Maury) para constatarlo.
[47] Veamos un texto en el que Schopenhauer lo deja bien claro: "En base a todo lo anterior ya nos es conocido que cuanto acontece en el mundo lo hace como representación de la voluntad, viniendo a constituir su espejo, en el cual ella se reconoce a sí misma con grados progresivos de claridad y perfección de los que el hombre supone el mayor. [...] La voluntad, considerada en sí misma de un modo puro, es acognoscitiva, no constituyendo sino una pulsión ciega e irresistible; así se manifiesta todavía en la naturaleza inorgánica y en la meramente vegetal, cuyas leyes rigen también la parte vegetativa de nuestra propia vida. [...] Por ello decimos que el mundo fenoménico supone su espejo, su objetivación. Cuanto quiere la voluntad siempre es vida, dado que ella misma no supone sino la presentación de ese querer de cara a la representación; en ese sentido, no deja de ser una y la misma cosa, un mero pleonasmo, el hablar de 'voluntad de vivir' en lugar de decir, sin más, 'voluntad'. Ahora bien, la voluntad es la cosa en sí, el contenido interno, lo sustancial del mundo; la vida constituye el mundo visible, la manifestación y no pasa de ser el espejo de la voluntad, si bien constituya para ella un compañero tan inseparable como la sombra para el cuerpo, de suerte que, allí donde haya voluntad, habrá también vida, mundo existente. A la voluntad de vivir le resulta cierta la vida." *Metafísica de las costumbres*, p. 6.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

penetra[48]. Por ello, nos dirá Schopenhauer, nuestros actos volitivos no son sino la manifestación fenoménica de dicha cosa en sí, de aquella Voluntad que constituye la esencia de todas las cosas[49].

La Voluntad es impetuosa e infinita[50], y, en el hombre, se manifiesta palpablemente su carácter insaciable, lo cual es debido, en parte, a que todo cuanto nos rodea no es más que ilusión y sombra, y no cabe encontrar descanso en lo que carece de consistencia:

> Nos pasamos toda nuestra vida llenos de nostalgia, bien con respecto al lejano futuro, a lo largo de la primera mitad, bien con respecto al remoto pasado, como en la segunda; pero el presente, lo auténticamente real, nunca logra satisfacernos. Finalmente descubrimos que corremos en pos de sombras tan efímeras como inconsistentes y no podemos encontrar nada que sepa satisfacer a la nostalgia, esto es, que de hacerse realidad, pudiese satisfacer a la voluntad que mora dentro de nosotros. Todo esto es conocido y se constata con frecuencia. Pero no lo es tanto el comprender por qué no puede ser de otra manera. Ello se debe a que tanto la vida como su mundo real es una mera imagen, un reflejo de la voluntad, una simple manifestación y no la cosa en sí misma. De ahí que no posea sustancia ni realidad algunas, al ser, como lo es toda imagen, mera superficialidad, falta de solidez, un mero espectro, una simple ilusión. Sólo esa voluntad que se esfuerza continuamente por satisfacer constituye lo real, la cosa en sí; por eso no puede satisfacerla ninguna mera manifestación, ninguna simple imagen. Esa es la razón de que la vida no logre satisfacer nunca a la voluntad, al ser aquélla tan sólo una sombra de ésta.[51]

El hombre, pensará Schopenhauer, es testigo de excepción de la totalidad del ser en la que está inmerso. En efecto, si por una parte no podemos traspasar el mundo de la representación, de los fenómenos, por otra, el conocimiento que tenemos de nosotros mismos nos ofrece la clave para entender la totalidad de lo real. O, por decirlo con sus propias palabras:

[48] El hombre, nos dirá Schopenhauer, es la Naturaleza misma, voluntad de vivir objetivada, pero en el grado más alto de su autoconsciencia. Cfr. *ibid.*, p. 8.
[49] Cfr. *Manuscritos berlineses*, § 16-17 (1820-1821).
[50] En efecto, son muchas las páginas que Schopenhauer dedica a esta cuestión. Veamos tan sólo un conciso texto: "Ante todo, deseo que se recuerde aquella consideración que puso fin al libro segundo, con motivo de la cuestión allí suscitada, del fin de la voluntad. En vez de contestar hice ver que la voluntad, en todos los grados de su manifestación, desde el más bajo hasta el más alto, carece de objetivo final, porque su esencia es querer sin que este querer tenga nunca fin, y que, por lo tanto, no alcanza una satisfacción definitiva, y sólo los obstáculos pueden detenerla, pero en sí va hasta lo infinito". *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 56.
[51] *Manuscritos berlineses*, § 26, (1821).

> *Lo cierto es que, al fin y a la postre, por el camino de la representación nunca se puede saltar por encima de ella;* se trata de una totalidad clausurada [...] Sólo la otra vertiente de nuestro propio ser puede rendirnos cuenta de la otra cara del ser de las cosas; esta senda la he recorrido en mi obra y he mostrado cómo el macrocosmos solamente puede ser comprendido en función del microcosmos, dado que éste es lo único inmediato [...]. Nuestro propio fuero interno nos proporciona la clave del mundo.[52]

A partir de ahora, Schopenhauer trata de dejar claro que el hombre es una realidad fracturada y compleja, una tensión permanente entre *conocimiento* y *voluntad*. De aquí que escriba: "Cabeza y corazón vienen a constituir el hombre por entero, al igual que voluntad y representación."[53]

En efecto, Schopenhauer no cesará de repetirnos que lo primordial en el hombre es el *querer*, hasta el punto que, nos dirá, el *querer* y el *ser* del hombre son conceptos intercambiables[54]. No cabe duda de que Schopenhauer está desafiando a toda una tradición racionalista en la interpretación de lo humano. Y esto va a incidir decisivamente en su concepción de la libertad y de la acción del hombre. Pero es un asunto del que nos ocuparemos más adelante.

Interesa ahora que no olvidemos el carácter de este *querer* en tanto expresión o manifestación de esa Voluntad de vivir en que la realidad misma consiste. Por ello, Schopenhauer nos lo recuerda siempre que puede: "La puramente acognoscitiva voluntad de vivir, una ciega impetuosidad que tiende a objetivarse, eso es el núcleo de la vida."[55]

Esta impetuosidad ciega y siempre insatisfecha que nos constituye –igual que a todo lo real- le lleva a afirmar, adelantándose a Freud, que lo principal en el hombre es la voluntad, siendo la conciencia lo accesorio. Más aún, nuestra verdad más profunda se encontraría en el inconsciente, con lo cual el yo tiene mucho de insondable[56]. O, por decirlo de otro modo, y con

[52] *Ibid.*, § 300 (1830).
[53] *Ibid.*, § 30 (1821).
[54] Schopenhauer quiere insistir firmemente en esta concepción voluntarista del hombre, en consonancia con la totalidad de lo real de la que forma parte, precisamente para cuestionar una concepción de la libertad y de la acción centrada en el plano del conocimiento. Baste por el momento este texto para confirmar la resolución de su propósito: "Pero ha de tenerse en cuenta que la voluntad del hombre constituye la esencia global del hombre, por lo que si éste quisiera, en un caso dado, *querer* otra cosa de la que *quiere*, por fuerza tendría que querer *ser* otro. Pues su *querer* es su *ser*: ambos son conceptos intercambiables, distintos puntos de vista de una y la misma cosa; se sigue, pues, que el hombre *es*, necesariamente, aquello que *quiere*, y de lo que *quiere* se sigue inexorablemente lo que *es*." *Ibid.*, § 64 (1822).
[55] *Ibid.*, § 193 (1828).
[56] Veamos un pasaje donde se nos dice: "La *consciencia* es fragmentaria. El intelecto por sí solo no sería sino un mero agregado de tan variopintas y entremezcladas representaciones, no pudiendo tenerlo con

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

sus propias palabras: "Un dogma capital de mi filosofía es *el primado de la voluntad sobre el intelecto* en los hombres; dicho primado se sigue del hecho de que el ser en sí del hombre, su auténtico núcleo y lo imperecedero en él es la *voluntad*; [...]."[57] Una voluntad que será, pues, el centro de toda la reflexión schopenhaueriana sobre la libertad, la acción, y, en definitiva, sobre el papel de la ética dentro de su propio sistema. Por el momento, nos basta con subrayar el debilitamiento, o, por qué no decirlo así, la inversión que de la concepción del sujeto está realizando Schopenhauer, al otorgar a una impenetrable voluntad todo el protagonismo de nuestro ser. Ya no es la conciencia, ya no es la razón quien toma las riendas, como buen auriga del alma, para dirigir el destino humano. Schopenhauer prefiere hablar de voluntad infinita, de impenetrabilidad, de la insondable oscuridad del yo, etc. Y esto tiene que conducir, forzosamente, a dar un giro en lo que se espera que sea la ética. Pero ya extraeremos, en este sentido, las consecuencias que de ello se derivan.

De esta prioridad de la voluntad, de este no ser el hombre sino voluntad infinita e insaciable, se desprende el castigo que, como las Danaides[58], condenadas a colmar un tonel agujereado, hemos de soportar en nuestra existencia: el dolor, el sufrimiento sin límite. Y en medio de este dolor, la conciencia de nuestra finitud, de vivir cercados por la muerte, constituye otro de los pilares donde se asienta la concepción ética schopenhaueriana.

serenidad por nuestro guía. Decir que 'yo' o que 'yo pienso' ha de acompañar a todas nuestras representaciones, no sirve de gran ayuda, pues el propio yo posee una dimensión desconocida, esto es, constituye un secreto para sí mismo. Debe haber algo real que atraviese transversalmente todas sus representaciones y sea su continuo sostén, su apoyatura, y esto es algo que no puede verse producido por la consciencia misma, ni tampoco ser una representación. Hasta hace muy poco cundió el error de tomar a la consciencia por algo originario. Aquella transversal es el *prius* de la consciencia, la raíz del árbol, del cual es fruto la consciencia. Esa raíz es la *voluntad*, nuestro ser en sí, inalterable y permanentemente idéntico: ésta crea la consciencia para sus fines. [...] Salta a la vista que sólo una ínfima parte de nuestro propio ser cae bajo la consciencia, permaneciendo el resto en el oscuro trasfondo de lo inconsciente, que acaso constituya lo más peculiar de nuestro ser. De esa enorme parte inconsciente de nuestro ser brotan todas las acciones por mor del instinto o de un impulso interno, aquellas *en las que la voluntad se decide sin el concurso de la representación*. Igualmente dimanan de allí todas las corazonadas, todos los presentimientos, toda secreta predestinación de nuestra vida, así como los fenómenos del sonambulismo." *Manuscritos berlineses*, § 259 (1828).

[57] *Ibid.*, § 153 (1826).

[58] Son varios los lugares donde encontrar esta referencia. Nos parece, en cambio, que el siguiente texto puede servir para apoyar esta central idea: "La mayoría de las veces, sin embargo, así como rechazamos una medicina amarga, nos resistimos a aceptar que el sufrimiento es esencial a la vida, de modo que no fluye hacia nosotros desde fuera, sino que cada uno lleva la fuente inagotable del mismo en su propio interior. Al contrario, a modo de un pretexto, siempre buscamos una causa externa y singular para nuestro dolor incesante; tal como el ciudadano libre se construye un ídolo para tener un amo. Porque nos movemos incansablemente de un deseo a otro y, aunque ninguna satisfacción alcanzada, por mucho que prometía, nos acaba de contentar, sino generalmente pronto se presenta como error vergonzoso, no terminamos de admitir que estamos llenando la bota de las Danaides, sino que corremos detrás de deseos siempre nuevos". *El arte de ser feliz*, Barcelona, Herder, 2000, ed. de F. Volpi y A. Ackermann Pilári, § 5.

La conciencia de la propia muerte es omnipresente en los textos de Schopenhauer. Expresiones como "¡cuán larga es la noche de un tiempo infinito frente al breve sueño de la vida!"[59], o "la vida es un sueño y la muerte su despertar"[60], son frecuentes al hilo de las exposiciones de nuestro autor. La vida es sueño, una pesadilla, casi, o, en palabras de Voltaire, una mala broma[61]. La conclusión que quiere que saquemos de estas reflexiones es que no merece la pena tenerle apego. Pero entonces, cabe preguntarse, ¿por qué nos aferramos tanto a ella? Tal apego, nos dirá, es la prueba más evidente de que la cosa en sí que nos constituye no es sino la Voluntad, ese deseo insaciable de autoafirmación. Por ello insistirá tantas veces en la tesis según la cual decir Voluntad y Voluntad de vivir es decir una y la misma cosa[62]. Pero entonces, añadirá, nuestro apego a la vida es fruto de esa Voluntad, o, lo que es igual, del egoísmo. De aquí que escriba:

> Con la muerte, y con la supresión de la propia persona, el egoísmo experimenta la más plena de las aniquilaciones. De ahí el miedo a la muerte. La muerte supone, según esto, la enseñanza que le imparte al egoísmo el curso de la naturaleza.[63]

Sin lugar a dudas, la muerte es un hecho que se presenta al hombre con rotundidad y del que, a diferencia del animal, tiene plena conciencia. Sólo que el hombre tiene que olvidarse de su condición mortal, o intentar sobreponerse a ella, que es precisamente lo que pretenderá nuestro autor, si es que no queremos ser entristecidos por dicha verdad hasta el punto de vivir angustiados exactamente como viviría un condenado a muerte. Situación límite ésta, sin duda, que la haría difícilmente soportable:

[59] *Manuscritos berlineses*, § 21 (1822).

[60] *Ibid.*, § 258 (1829). Sobre la concepción schopenhaueriana de la muerte como despertar del sueño de la vida, cfr. RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Para leer a Schopenhauer*, pp. 121-139.

[61] Cfr. *Manuscritos berlineses*, § 117, (1824).

[62] Merece la pena al respecto tener en cuenta la explicación que de ello da Schopenhauer: "La voluntad, que considerada puramente en sí en un impulso inconsciente, ciego e irresistible, como la vemos todavía en la naturaleza inorgánica y vegetal y en sus leyes, así como en la parte vegetativa de nuestra propia vida, adquiere, con la agregación del mundo representativo, que se ha desarrollado para su uso, conciencia de su querer y de aquello que quiere, que no es otra cosa que este mundo, la vida tal como se nos presenta. Por eso al mundo visible le llamamos su imagen, su objetividad, y como lo que la voluntad quiere es siempre la vida, precisamente porque la vida no es otra cosa que la manifestación de aquella voluntad en forma representativa, decir voluntad de vivir es lo mismo que decir lisa y llanamente voluntad, y sólo por pleonasmo empleamos aquella frase." *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 54.

[63] *Manuscritos berlineses*, § 132 (1825).

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

> Cada ser se halla por entero dentro de la naturaleza y ésta en cada una de las cosas. La naturaleza tiene su centro en todos y cada uno de los animales; [...] Entretanto el animal no padece temor alguno por su extinción y vive completamente despreocupado, sostenido por la consciencia de que él es la naturaleza misma y por ello mismo inmortal, al igual que ella. Sólo el hombre alberga en su interior la certidumbre de la muerte merced a conceptos abstractos. Pero lo más curioso es que dicha certidumbre no le asola en todo momento y sólo sabe angustiarle bajo circunstancias muy determinadas en las que algo se lo recuerda a su fantasía. Contra la poderosa voz de la naturaleza bien poco puede hacer la reflexión. También en él, como en el animal que no piensa, prevalece la persistente voz de esa conciencia interior de que él es la naturaleza, el mundo mismo; y de ahí nace aquella seguridad en la existencia que permite conjurar el desasosiego del hombre ante el pensamiento de una muerte cierta y no lejana; por contra, cada hombre vive como si fuera a hacerlo eternamente, hasta el punto de dar la impresión de que nadie posee en realidad un auténtico convencimiento respecto a la certidumbre de su muerte, ya que de lo contrario todos nosotros nos hallaríamos próximos al estado anímico de un reo condenado a muerte; la tesis de que cada uno de nosotros debe morir subyace en nuestro interior *in abstracto* y de una forma teórica, pero la dejamos a un lado, como hacemos con tantas otras verdades que son tales en el plano teórico pero no resultan aplicables a la praxis.[64]

Y a Schopenhauer no le cabe la menor duda de que todos nuestros cuidados corporales representan una *fuga mortis*, así como que este miedo natural hacia la muerte no es sino el reverso de la voluntad de vivir, y, en este sentido, constituye la confirmación de su doctrina[65]. Pero este miedo a morir no es miedo al dolor, que ya se da, dice Schopenhauer, aquende la muerte, sino, verdaderamente, *horror vacui*, espanto ante la idea de un vacío al que ha arribado, finalmente, nuestra existencia, que se ha evaporado por siempre y para siempre, como si nunca hubiéramos existido. De aquí que, como señala certeramente nuestro autor, el individuo, con su horror a la muerte esté dejando constancia expresa de su angustiosa voluntad de afirmarse, de su ciega voluntad de vivir:

> Lo que todo ser vivo teme en la muerte, de hecho, es el ocaso del individuo, tal como reconoce sin ambages; y como el individuo es un

[64] *Metafísica de las costumbres*, p. 16.
[65] Cfr. *ibid*., p. 18.

> punto de la voluntad de vivir en su conjunto, que se halla por entero en cada una de sus manifestaciones individuales, se rebela contra la muerte con todas sus fuerzas y todo su ser. De ahí la irremontable angustia de todo ser vivo ante la perspectiva de una muerte que avanza hacia él y le hace tener el alma pendiente de un hilo. <Mi doctrina, respecto a que la naturaleza íntima de cada cosa supone la voluntad de vivir, queda manifiestamente confirmada cuando uno ve que cualquier animal y todo hombre se oponen con todas sus fuerzas a la muerte. Tal como describimos el ser de cada cosa como voluntad de vivir, también podríamos caracterizarlo como huida de la muerte. La actitud de la muerte.>[66]

Pero dada la ambivalencia de nuestro ser, como cosa en sí y como manifestación, encontramos igualmente una ambivalencia respecto de la muerte: durante un tiempo no pensamos en ella, durante otro, nos afligimos[67]. Pero entonces, el pensamiento de la muerte está arrastrando más dolor al dolor de la existencia. Es por esto por lo que, en lo relativo a nuestra actitud ante aquélla, Schopenhauer parte de la necesidad de afrontarla con la mayor naturalidad posible, toda vez que ha descargado de realidad, si se nos permite decirlo así, a la realidad misma. Porque, según su opinión, ¿qué sentido cobra afanarse en lo que no es más que ceniza y polvo? Este afanarse no deja de presentarse a la conciencia del filósofo sino como un vano empeño. Dicho con otras palabras, si comprendemos que la vida es un breve paréntesis en medio de la nada, y si lo *aceptamos*, acabaremos asumiendo la muerte con la naturalidad que el filósofo nos pide que la asumamos. Y hay que insistir en este punto, porque cuando se habla del pesimismo schopenhaueriano suele pasarse por alto este importante dato. Porque, a fin de cuentas, él se considera un *pesimista*, en la medida en que se considera un *realista*, es decir, en la medida en que da cuenta del dolor en que consiste la existencia. Y ante un panorama existencial así, la muerte no se presenta para él como el peor de los males, sino que, antes al contrario, será entendida como *liberación* del dolor de vivir, aunque ello no nos permitirá extraer la conclusión de que Schopenhauer sea partidario del suicidio, que siempre lo catalogará de engaño e ilusión[68].

Pero, volviendo sobre la importancia de nuestra condición mortal para el sistema schopenhaueriano, es preciso que tomemos conciencia de este hecho, que comprendamos que toda nuestra vida no es sino un *aplazamiento*, una moratoria de nuestra muerte, un permanente batirnos contra ella y el tedio[69], cuestión ésta que también habrá de requerir nuestra atención más adelante.

66 *Ibid*., p. 19.
67 Cfr. *ibid*., pp. 17-18.
68 Cfr. *ibid*., p. 15.
69 Cfr., *Escritos inéditos de juventud*, § 25 (1813).

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

No obstante su *inevitabilidad*, además de que resulta inútil rebelarse contra lo necesario, contra lo que no hay modo de excusar, nuestro autor quiere que comprendamos que el tan extendido temor a la misma descansa, a su vez, en un *engaño*, a saber, en dar consistencia a lo que no la tiene: nuestro yo, nuestra individualidad[70]; y, por tanto, nuestra rebeldía descansaría en no querer asumir la verdad dolorosa de la nada, de nuestra individualidad, consumada en nuestra desaparición total o, dicho en otros términos, en no querer aceptar la *indiferencia* del mundo con respecto al hecho de que alguna vez hayamos sido[71].

Además de estos argumentos, que nos parecen interesantes por lo que de honda y sincera verdad encierran, Schopenhauer cita expresamente el viejo, y a nuestro juicio no tan certero, argumento de Epicuro, según el cual, cuando la muerte está, nosotros no estamos, y viceversa, con el que pretende ahuyentar nuestro miedo a morir[72]. Dicho de otro modo, cuando morimos ocurre algo similar a cuando dormimos: nos despedimos de nuestra conciencia, pero nuestro ser en sí permanece incólume[73]. Sin embargo, tendríamos que objetar, no es la muerte *como tal* lo que nos preocupa, sino lo que ella *implica*, a saber, nuestra más *absoluta desaparición*. Por eso, el argumento de Epicuro no nos parece el más atinado, sino el anteriormente esgrimido por el propio Schopenhauer.

La *voluntad de vivir*, objetivada en el cuerpo, se aferra a la vida. Pero quiere subrayar Schopenhauer que nuestra individualidad es la que se empeña en afirmarse frente al hecho de la muerte, y que el *horror mortis* existe no para la conciencia, sino para la voluntad[74]. Con esto, Schopenhauer lo que nos está queriendo decir, tal y como a nosotros nos parece, es que la conciencia *entiende* muy bien el hecho de nuestra finitud, pero hay algo en nosotros que se resiste a aceptarlo, y teme –en parte por *rebeldía*- dicho momento. Ese algo que se subleva, que se resiste frente a lo que a la conciencia le parece absolutamente normal y necesario es, precisamente, la voluntad que, como ya se ha dicho, no es sino voluntad de vivir. Pero aquí, piensa nuestro autor, la voluntad se está alimentando de un *error* metafísico: está concediendo entidad a lo que no la tiene, nuestra individualidad. En realidad, si quisiéramos afinar un poco más en la interpretación que de este fenómeno hace Schopenhauer, habría que decir lo siguiente: nuestro filósofo pretende que no *temamos* a la muerte, aplicando el razonamiento de Epicuro (*argumento*

[70] Cfr. *Manuscritos berlineses*, § 260, (1829).
[71] Cfr. *Metafísica de las costumbres*, p. 8.
[72] Cfr. *Manuscritos berlineses*, § 200 (1828).
[73] Cfr. *Metafísica de las costumbres*, p. 10.
[74] *Manuscritos berlineses*, § 211 (1828).

empírico). Por otra parte, pretende que entendamos que nuestro miedo a morir descansa en un *error metafísico*: nuestra individualidad no es sino manifestación de algo que jamás desaparece[75], a saber, esa voluntad que es la cosa en sí del mundo[76]. Pero este argumento, hemos de confesarlo honestamente, nos parece débil, poco creíble; más aún, un juego metafísico en el peor sentido del término. Porque, a fin de cuentas, cuando muero, muero en primera persona, muere este que soy, con nombre, apellidos, y una biografía concreta, es decir, muere *mi individualidad como tal*. Nada me *consuela* saber que esa voluntad de vivir en que consiste el en sí de las cosas, aquella X del noúmeno que Schopenhauer despeja, siga presente, y por toda una eternidad, en el curso del mundo. Por otra parte, resulta realmente espeluznante leer esas páginas en las que nuestro autor compara al cuerpo con una excreción, pues da que pensar acerca de lo irrelevante que es para Schopenhauer el individuo concreto[77], algo que a nosotros nos parece del todo punto inadmisible, pues entonces no nos conmoveríamos, ni nos indignaríamos, por ejemplo, ante esas imágenes del horror que han sacudido nuestras consciencias en pleno siglo XX, esos cuerpos humanos amontonados, vidas que brutalmente, y por siempre, se apagaron tras ser gaseadas, para convertirse ya sólo en ceniza y humo de los hornos crematorios. Y es que tal vez Schopenhauer no podía imaginar la importancia, la magnitud de la indivi-

[75] El hombre puede "[....] hallar consuelo respecto a su muerte y a la de sus amigos al volver sus ojos hacia la vida inmortal de la Naturaleza. Cuando en los antiguos sarcófagos se representaba a Siva con Linga, lo que se pretendía con estas imágenes de apasionada vitalidad era hacer evocar al afligido espectador el *Natura non contristatur*." *Metafísica de las costumbres*, p. 8.
[76] Schopenhauer se refiere a esto también, extensamente, en el capítulo 2 de su *Metafísica de las costumbres*, y que lleva el significativo título de 'Acerca de nuestra relación con la muerte'. Allí, quiere nuestro autor que adoptemos frente a la misma una actitud *natural*, pues no es otra cosa que un fenómeno natural, similar al sueño, y, por tanto, nada extraordinario. Llega incluso a decirnos: "En este orden de cosas, el individuo cobra su vida como una especie de regalo, saliendo de la nada y volviendo a ella, al sufrir la pérdida de dicho regalo mediante la muerte." *Ibid.*, p. 7. Pero, más aún, la vida y muerte del individuo no son nada para la Naturaleza, o, dicho de otro modo, para la especie, imperecedera. Vida y muerte no son más que un continuo cambio de la materia, bajo una forma tenazmente constante. Cfr. *ibid.*, p. 8. Pero no compartimos en absoluto este punto de vista de Schopenhauer, que se sitúa en la Naturaleza, o en la Voluntad. Nos parece que juzgar la vida del hombre desde la realidad en sí de las cosas, o desde la Naturaleza, es tan irrelevante como juzgarla desde esta taza de café, o desde el papel del que ahora me sirvo. Si la vida y la muerte del hombre son algo *para el hombre* es *desde el hombre* mismo desde donde habrá que juzgar su relevancia. Pretender hacer un juicio sobre la misma desde una instancia externa, sea cual sea, nos parece que siempre llegará a la misma conclusión: que es irrelevante. Además de desenfocado, dicho planteamiento no está exento de riesgos: también para Sade el individuo, y, por tanto, la vida concreta de cada cual, no es nada, si la contemplamos dentro de ese macro-sujeto que es para él la Naturaleza, a la que, sin que esto se fundamente de ningún modo, otorga el derecho de juzgar sobre la vida del hombre y su significatividad.
[77] Resulta interesante poner en conexión este punto con su negación de la historia, para lo cual remitimos al trabajo de MARÍN CASANOVA, J.A. "Schopenhauer y la negación de la historia", en ID. (ed.), *El fin del mal. Teodicea y Filosofía de la Historia desde el Idealismo alemán*, Sevilla, *Reflexión*, 1999-2000, nº 3, pp. 143-191.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

dualidad, el inmenso dolor que provocaría su aniquilación en masa, contemplada por nosotros desde la lente de aumento que fue la realidad misma que el holocausto nazi macabramente fraguó por los siglos de los siglos. Y que no era consciente de las nefastas posibilidades que el descuido de la individualidad, del cuerpo, podía implicar, lo prueban estas palabras, en las que se compara la muerte con la excreción:

> Por otra parte, la *excreción*, la continua eliminación de la materia constituye lo mismo que, en su más alta potencia, la *muerte*, esto es, lo contrario de la procreación. Y, al igual que nos hallamos satisfechos por conservar en todo momento nuestra forma sin compungirnos a causa de la materia eliminada, habríamos de adoptar esa misma actitud, cuando la muerte acomete a mayor escala y sobre el conjunto, lo que cotidianamente y de hora en hora acontece con la excreción a nivel del individuo; si nos mostramos indiferentes en un caso, no tendríamos por qué lamentarnos en el otro. Bajo esta óptica resultaría tan absurdo prolongar la duración de la propia individualidad, que se ve sustituida por otros individuos, como la permanencia de los residuos del propio cuerpo, cuya materia está siendo continuamente reemplazada por otra. Consistiendo la vida en la continua eliminación de materia y en la constante asimilación de nueva materia, resulta contradictorio pretender vivir conservando permanentemente la misma materia. Esta contradicción se vuelve de mayor calibre al albergar la pretensión de que la propia individualidad haya de permanecer por siempre, cuando es la procreación quien vela por el mantenimiento de la forma. Por eso resulta tan disparatado embalsamar cadáveres, como lo sería conservar primorosamente sus deyecciones. El cadáver es un nuevo excremento de esa forma humana que permanece constante.[78]

Por último, Schopenhauer pretende que perdamos esa fobia a la muerte apelando a la idea de que con dicha muerte alcanzamos algo así como una *liberación del dolor* en que, a fin de cuentas, consiste esta lamentable existencia nuestra, vinculada a un *cuerpo* que es el receptáculo del *placer*, sí, pero en su mayor parte, del *dolor* que dicha existencia, en su dinamismo insaciable, comporta. Creemos, no obstante, que el proceso que nos puede llevar a asumir la negación absoluta de la propia individualidad, y la indiferencia ante el mundo pueden ser tan dolorosos, o más, que la superación del dolor que el existir provoca. ¿Cómo, siguiendo sus propias palabras, podremos eludir ese tedio que, según nos ha dicho, deja en el rostro la huella de la desesperación?

[78] *Metafísica de las costumbres*, pp. 9-10.

Por tanto, tal razonamiento ético tampoco nos aporta, honestamente, ningún consuelo, y, en efecto, nos parece un modo poco convincente de evitar el no sentirnos apesadumbrados por la muerte, por lo que, en este sentido, lo consideramos insuficiente a la hora de no tener motivos para temerla[79].

Para nuestro autor, el *presente* es lo único que existe, no el pasado ni el futuro, que sólo se dan en el concepto. Nuestro propio pasado, igual que el de nuestros antecesores, no es sino una mera fantasía. Lo único que existe, por tanto, es la voluntad en un eterno presente[80]. Por ello mismo, nos dirá, hemos de desterrar el miedo a la muerte cual un espejismo, como un vernos privados del presente, algo, piensa Schopenhauer, sencillamente disparatado[81]. Disparatado, cabría apuntar, si lo miramos desde la perspectiva de la voluntad, eterna realidad de las cosas, pero no desde la perspectiva del individuo, que es para nosotros lo verdaderamente real, con toda su temporalidad a cuestas, es decir, todo su futuro, todo su presente, todo su pasado, y para quien, en última instancia, como tal individuo finito, la muerte puede *significar* algo. Por todo ello, nos parece muy poco convincente su idea de que lo único que existe es el *presente*, como si el pasado no existiera en ningún sentido, y, por tanto, el futuro tampoco fuera a existir o existiese de algún modo. Porque, por el momento, aunque más adelante ya extraeremos de ello implicaciones éticas nada desdeñables, con esta exaltación del *presente*, Schopenhauer pretende que nos *despreocupemos* de algo que no existe en absoluto y que puede envenenarnos la vida: ese *mañana* en el que todos sabemos que, tarde o temprano, nos acontecerá la muerte. Pero de lo que queremos dejar constancia es de que en última instancia no nos vale la actitud con la que Schopenhauer pretende que afrontemos la muerte, a saber, como algo irreal. En efecto, para nuestro autor sólo la *manifestación* de la voluntad, pero no la voluntad misma, es afectada por el tiempo:

[79] Merece la pena que reproduzcamos aquí el texto de Schopenhauer para que cada cual juzgue sobre lo convincente del mismo: "Hay, pues, dos puntos de vista distintos, e igualmente correctos, que muestran a la muerte como algo a lo que no hay que temer. El primero radica en el suelo de la mera consciencia y es enteramente *empírico,* es el de Epicuro. El segundo es *metafísico*, se trata del conocimiento de que la cosa en sí es la voluntad, a la cual siempre le queda garantizada su mera manifestación, la vida, y además como cosa en sí mora fuera del tiempo, hecho a partir del cual nace la consciencia de nuestra indestructibilidad, lo que tampoco viene a ser sinónimo de permanencia. Habría un tercer punto de vista, que sería el más elevado, y se cifra en la negación de la voluntad de vivir; éste sería *ético*. Por lo tanto, en realidad habría *tres puntos de vista* desde los que no atemorizarse por la muerte. El primero descansa en la consciencia, esto es, en el conocer, y es por ello puramente *intelectual*. El segundo es *metafísico* y muestra que la voluntad de vivir no se ve afectada por la muerte. El tercero es estrictamente *ético*: al quedar suprimida la voluntad de vivir, la muerte viene a perder toda significación y la extinción del cuerpo es acogida con agrado." *Manuscritos Berlineses*, § 211.
[80] Cfr. *Metafísica de las costumbres*, pp. 12-14.
[81] Cfr. *ibid.*, p. 15.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

> En efecto, cada uno de nosotros sólo es efímero en cuanto individuo, mientras que como cosa en sí está fuera del tiempo y, por lo tanto, no tiene término.[82]

Pero, ante semejante afirmación no podemos sino preguntar: ¿a quién puede, honestamente, importarle uno mismo en cuanto cosa en sí, y no más bien en cuanto ese individuo *concreto* –fatalmente condenado a muerte- que es? Schopenhauer ha querido despejar del camino de la vida el sinsabor que produce el pensamiento de la muerte. Es por ello por lo que todo su empeño, como se dilucidará más adelante, es ético. Pero quisiéramos llamar la atención sobre la intención schopenhaueriana, que, dicho sea de paso, es bien consciente de que caben dos actitudes más –amén de la de la angustia ante la muerte, que pretende descartar-, y que son incompatibles entre sí, a saber: la *afirmación* de la voluntad de vivir, y la *negación* de la voluntad de vivir.

En efecto, desechada la angustia ante la muerte, algo que para nosotros no es tarea fácil, por más que Schopenhauer confíe en el poder de la reflexión para deshacer lo que no deja de ser para él un mero espejismo[83], cabe decir *sí a la vida*, sí a la existencia, un sí para toda la eternidad, que bien pudiera haber causado la fascinación de Nietzsche, y que ejemplarmente explica en los siguientes términos:

> Bajo este supuesto, imaginemos a un hombre que hubiera introyectado las verdades expuestas hasta ahora, pero que al mismo tiempo no se prestase a reconocer (en base a la propia existencia o a una penetrante inteligencia) un dolor consustancial a toda vida; bien al contrario, se halla plenamente satisfecho con la vida, que encuentra sencillamente perfecta y, en serena meditación, desearía que el curso de su vida (tal como la ha experienciado hasta el momento) tuviera una duración infinita o contara con una repetición continua; alguien cuyo frenesí por vivir fuera de tal calibre que, ante los goces de la vida, asumiera de buen grado la factura de fatigas y penalidades a las que se halla sometido; semejante personaje se afianzaría 'como el tuétano del hueso a la sólida y duradera tierra', como dice Goethe, sin tener nada que temer, pues se vería protegido por el conocimiento- que le atribuimos- de que él mismo es la naturaleza y, en cuanto ésta es imperecedera, vería como algo indiferente a esa muerte que acude presurosa sobre las alas del tiempo, al considerarla una mera manifestación, un

[82] *Ibid*., p. 17.
[83] Cfr. *ibid*., p. 19.

> espectro desvaído que puede asustar al débil, mas carece de poder alguno sobre él, quien sabe una y la misma cosa que aquella voluntad cuya objetivación y reflejo es la totalidad del mundo existente, algo a lo que siempre le corresponde con certeza la vida y el presente (ya que ésta es la única forma apropiada para la manifestación de la voluntad); de ahí que no pueda verse atemorizado por un pasado o por un futuro indefinidos donde él no tendría lugar, al encararlos como una falsa apariencia y saber que él ha de temer tan poco a la muerte como el sol a la noche. Este es el punto de vista de la naturaleza, una vez que se ha logrado alcanzar por medio de un meticuloso discernimiento el nivel más alto de su autoconsciencia (ejemplos de poetas y filósofos).[84]

Resulta significativo el texto que a renglón seguido añade Schopenhauer, explicando que tal actitud no es otra sino la de la *afirmación de la voluntad de vivir*, actitud que, como veremos, Schopenhauer no va a asumir, sino que justamente propondrá superar. Porque frente a la angustia existencial, propiciada por ese temor a la muerte, por ese disgusto ante la verdad de nuestro propio ocaso y desaparición, caben tanto una afirmación de la voluntad de vivir, un *sí* a la existencia, con todas sus luces y sombras, un *querer que retorne esta vida* eternamente (y pensamos en Nietzsche), como también cabe una actitud de *renuncia*, de negación de la voluntad de vivir, que será la vía que nuestro autor siga, sencillamente por considerarla él como más razonable a la hora de *minimizar el sufrimiento*. Pero veamos el texto en el que se refiere todavía a esa afirmación de la voluntad de vivir, que, como tal actitud, repárese en ello, brota de la plena lucidez y de la consciencia, pues en modo alguno consiste en una afirmación ingenua o ciega:

> Dicho punto de vista sería adoptado por muchos hombres con tal de que su conocimiento marchase al compás de su voluntad, es decir, si estuvieran en disposición de volverse transparentes ante sí mismos, al margen de cualquier ilusión. Dado que, de cara al conocimiento, éste es el punto de vista de la *afirmación de la voluntad de vivir* en su conjunto. [...] La *voluntad se afirma a sí misma* significa que, aun cuando a su objetivación, esto es, al mundo o a la vida, *le sea dada* clara y cabalmente su propia esencia como representación, este conocimiento no estorba en modo alguno su volición; esa vida seguirá siendo deseada por la voluntad, tal como lo venía siendo sin contar con el

[84] *Ibid*., p. 20. Como atinadamente nos advierte R. R. Aramayo (nota 29 al texto), entre los ejemplos a los que Schopenhauer se refiere, encontramos la remisión a SW II, § 54, donde significativamente cita pasajes del *Baghavat Gita*, el *Prometeo* de Goethe, a G. Bruno, a B. Spinoza.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

> conocimiento, en cuanto impulso ciego, sólo que ahora de modo consciente y reflexivo.[85]

Que la voluntad se afirma a sí misma, nos dice Schopenhauer, significa que aun cuando tal voluntad sepa plenamente del carácter representacional del mundo y de la vida, esto es, de su transitoriedad, de su hermandad con lo que es finito y se desvanece (algo que, por tanto, también acontece con la vida del hombre), sin embargo, tal consciencia no estorba en modo alguno el querer dicha existencia.

Frente a esta actitud, Schopenhauer nos presenta la que él considerará como la más sensata, habida cuenta de la naturaleza del mundo, esa voluntad o afán que todo lo penetra y que es fuente de desasosiego, conflicto y sufrimiento también para la humana existencia. Según nuestro autor, el conocimiento de la esencia del mundo como Voluntad surte el efecto de *aquietar* el querer. Como ya veremos, la reflexión, al igual que la experiencia estética, se erige, de este modo, en un *dique*, capaz de poner en cuarentena a los motivos que acosan, incansables, a una voluntad siempre insatisfecha. Pero veamos, del puño y letra del propio Schopenhauer, en qué consiste semejante actitud:

> Lo contrario es la *negación de la voluntad de vivir*, que hace acto de presencia en cuanto aquel conocimiento pone término a la volición y las manifestaciones individuales conocidas dejan de actuar como *motivos* de la volición; ese conocimiento global, adquirido merced a la comprensión de las *ideas* relativas a la esencia del mundo, el cual refleja la voluntad, se convierte en un *aquietador* de dicha voluntad y hace que ésta se anule a sí misma.[86]

No deja de ser curioso que, ante sus alumnos de Berlín, Schopenhauer se cuidara mucho de prescribir una u otra actitud ante la vida. Su único objetivo, les dice, es presentar ambas actitudes conceptualmente, y ello porque le parece completamente absurdo que se pueda *prescribir* una ley a lo que es constitutivamente libre, a saber, la voluntad.

Lo cierto y verdad es que Schopenhauer no *prescribirá* ninguna de las dos, pero tratará de convencernos de que acojamos, a modo de *consejo*

[85] *Idem*.
[86] "Por lo demás, mi único objetivo es proceder a una mera presentación de ambas, exponiendo su contenido en conceptos abstractos para que resulte claramente comprensible a la razón, pero me cuidaré muy mucho de prescribirles o recomendarles una u otra como si de una ley se tratare; esto sería completamente absurdo, ya que la voluntad es absolutamente libre y se autodetermina por sí sola sin que pueda darse *ley* alguna para ello." *Ibid*., p. 21.

razonable e *inteligente*, la *negación* de la voluntad de vivir como aquella actitud que mejor podrá hacer frente al dolor de la existencia. Las razones por las que Schopenhauer considera inútil prescribir una u otra actitud las veremos al encarar la crítica schopenhaueriana al prescriptivismo kantiano, así como su tratamiento de la libertad. Por el momento nos basta con señalarlo, así como llamar la atención acerca de conceptos como los de voluntad de vivir, naturaleza, egoísmo, miedo a la muerte, individualidad; conceptos todos ellos que, según nuestro autor, están enlazados por el mismo signo. Sólo que la *individualidad*, piensa Schopenhauer, como manifestación de algo *diferente*, es, a su vez, la expresión de un error metafísico profundo, al ignorar el fondo *común* que subyace a todo cuanto existe, a la vez que tal individualidad es, para nuestro autor, el origen y raíz del mal. En efecto, toda la ética schopenhaueriana girará, como tendremos ocasión de verificar, en torno a esta idea, a saber, que la individuación no sólo constituye un error metafísico profundo, sino que es la fuente y origen de todo mal. Idea de la que, dicho sea de paso, discrepamos absolutamente.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

III
LA CRÍTICA AL PRESCRIPTIVISMO KANTIANO Y EL FUNDAMENTO DE LA ÉTICA: LA COMPASIÓN

Pero en especial, y dado que los contrastes se aclaran entre sí, la crítica de la fundamentación kantiana de la moral será la mejor preparación e introducción, incluso el camino recto hacia la mía, que es diametralmente opuesta a la kantiana en los puntos esenciales. En razón de ello, no habría comienzo más erróneo que querer saltarse la crítica que ahora sigue para ir inmediatamente a la parte positiva de mi exposición, que entonces sería comprensible solo a medias.[87]

Estas palabras dan buena cuenta de que no es posible entender la dirección y alcance de la ética de Schopenhauer sin analizar previamente cómo digiere él lo que, sin duda alguna, representa todo un hito en la filosofía moral moderna: el formalismo kantiano. Porque, como el propio Schopenhauer llega a confesarnos, Kant lleva a cabo el planteamiento ético más importante en los últimos sesenta años[88]. Pero, como vamos a poder comprobar, la veneración que siente por él no le va a restar un ápice de actitud crítica cuando la ocasión lo requiera. Y hasta tal punto llega la dureza de Schopenhauer en sus ataques a la filosofía kantiana que, si no supiéramos de su admiración por él, podríamos tener la tentación de pensar que lo desprecia al igual que a Hegel. Pero no, al genial Kant lo disculpará de los errores que, no obstante, y después de tal lapso de tiempo, es ya preciso poner en claro, pues le resulta insufrible ver cómo hasta los asnos se revuelcan en el almohadón de la filosofía kantiana: la ley moral y el imperativo categórico[89].

Dentro de esta crítica a la filosofía moral kantiana, que es minuciosa y detallada, y cuya discusión exigiría un trabajo aparte, podríamos destacar la que, para nosotros en este momento, resulta ser la más relevante, a saber, su crítica al prescriptivismo kantiano. En resumidas cuentas, para nuestro autor, la ley moral kantiana y el imperativo categórico son supuestos total-

[87] SCHOPENHAUER, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 1993, ed. de P. López de Santa María, p. 144.
[88] Cfr. *idem*.
[89] Cfr. *ibid*., pp. 144-145.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

mente injustificados, con lo cual la ética de Kant carece de un sólido punto de apoyo, quedando la moral sumida de nuevo en la perplejidad, hasta que no se encuentre un fundamento para la misma[90]. Más aún, para nuestro autor, el filósofo moral sólo habría de ocuparse de *describir* cómo es el hombre, cómo acontece la acción humana, y explicar en qué sentido cabe hablar de acciones morales, pero nada más, y de ningún modo ordenar conducta alguna[91]. De manera que aquí acabaría la tarea del filósofo moral. Kant, en cambio, no se ha contentado con tratar de dar una explicación filosófica de la moral, sino que se ha atrevido a formular un imperativo categórico, *prescribiendo* la conducta moral *para todo ser racional*, y no sólo para el hombre[92]. Pero, como decíamos, para Schopenhauer, el filósofo moral sólo ha de dar cuenta del fundamento de esos actos que llamamos 'morales', para poder así diferenciarlos de conductas puramente interesadas, o de comportamientos inspirados en la satisfacción de algún deseo o necesidad natural. Por otra parte, piensa nuestro autor que esta tarea, aunque modesta, no es poco importante, pues de ella dependerá que alcancemos una mejor comprensión de nosotros mismos, de manera que así podremos tomar las riendas de nuestra propia vida, y no quedar a merced de los vientos caprichosos del destino. Tarea que se hace más necesaria cuando tomamos conciencia, en la Europa culta de los últimos cincuenta años, del desmoronamiento de las ideas religiosas como soporte directo de la ética, y ello a partir de Kant, con lo cual hay que buscar nuevos apoyos para la misma[93]. A fin de cuentas, se trata de encontrar una justificación para la moral, algo que la explique, que dé razón de ella, porque si bien en todas las épocas se ha predicado mucha y buena moral, en cuanto a su fundamentación nos ha ido de mal en peor[94].

En efecto, desde hace más de medio siglo, nos decía Schopenhauer, la ética descansa en el almohadón que Kant le procuró: en el imperativo categórico de la Razón práctica. El mayor mérito de Kant estriba en haber depurado la ética de todo *eudaimonismo*, aunque en rigor, lo ha desterrado sólo en apariencia, ya que ha mantenido todavía una conexión oculta entre virtud y felicidad en su doctrina del bien supremo[95]. En la filosofía antigua, el problema de la virtud se enfocaba desde el problema de la felicidad. Esto le parece a Schopenhauer, igual que a Kant, un craso error. La problemática moral no

90 Cfr. *ibid*., p. 145.
91 Cfr. *Metafísica de las costumbres*, p. 2.
92 Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 158-159.
93 Cfr. *ibid*., p. 141.
94 Cfr. *ibid*., p. 142.
95 Cfr. *ibid*., p. 146.

puede plantearse en el radio de acción de la felicidad, que obedece a otras instancias bien distintas de la moralidad. O, dicho de otro modo, el problema de la felicidad humana no es un problema moral, sino de otro tipo. En el maestro Kant era un asunto de destreza y prudencia[96]. En Schopenhauer, igualmente, el tema de la felicidad será susceptible de consejos o reglas que nos permitan, si no alcanzarla, sí al menos no distanciarnos en exceso de ella, según veremos. Pero, como hemos anticipado ya, aun reconociendo el mérito de haber desvinculado el problema moral del problema de la felicidad, la principal acusación la verterá sobre la forma imperativa de la ética kantiana[97]. En efecto, el primer error de Kant es concebir la ética como un espacio donde reina el *deber*, y, en este sentido, van dirigidas sus preguntas:

> ¿Quién os dice que haya leyes a las que se *deba* someter nuestra conducta? ¿Quién os dice que *deba suceder lo que nunca sucede*? ¿Qué os justifica para aceptar eso de antemano y cargarnos inmediatamente con una ética de forma legislativo-imperativa como la única posible? En oposición a Kant, digo que el ético, como el filósofo en general, se tiene que contentar con la explicación y elucidación de lo dado, o sea de lo que realmente existe u ocurre, para llegar a su *com - prensión*; y que con esto tiene suficiente que hacer, mucho más que lo que se ha hecho hasta hoy, al cabo de milenios.[98]

Para nuestro autor, resulta imperdonable que Kant, ya en el Prólogo a su *Fundamentación*, parta del concepto de ley moral como de algo *dado*, cuando es justo lo que hay que demostrar[99]. Pero para Schopenhauer no hay una prescriptividad *per se* de la conciencia, sino que los conceptos de ley, deber, obligación, mandato, tienen su origen, a fin de cuentas, en la moral teológica; son, sin duda para él, restos de un modo de hablar, aun cuando los hayamos despojado de su contenido religioso. Por ello, nuestro autor sólo ve detrás de la ley moral kantiana no la forma imperativa de nuestra conciencia, ni, como en pleno siglo XX subrayará el filósofo del lenguaje R.M. Hare, la prescriptividad universal, esencial a todo juicio moral como tal, con independencia de su contenido[100], sino simple y llanamente el Decálogo de

96 Cfr. KANT., I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, intr. de R. R. Aramayo, pp. 49-58.
97 En este sentido, nos sumamos aquí a la opinión de Gardiner según la cual se puede, en efecto, atacar el legalismo de la ética kantiana, pero Schopenhauer habría ido demasiado lejos al negarle toda clase de inteligibilidad. Cfr. GARDINER, P., *Schopenhauer*, México, FCE, 1963, pp. 362-370.
98 *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 148.
99 Cfr. *idem*.
100 Para un resumen del pensamiento de Hare sobre este punto, véase R.M. HARE, "El prescriptivismo uni-

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

Moisés, y de aquí su carácter imperativo[101]. Lo que ocurre es que tales conceptos como deber, obligación, mandato, etc., desligados de las hipótesis teológicas que les preceden, carecen de todo sentido[102]. No podemos entrar a discutir aquí todas las objeciones que Schopenhauer lanza contra Kant, pues no es tal el propósito de este trabajo, que pretende arrojar luz sobre la filosofía schopenhaueriana, aún a riesgo de dejar en penumbra aspectos de la filosofía kantiana. No obstante, tampoco podemos dejar de elevar desde aquí nuestra protesta, por decirlo de este modo, frente a algunas de las críticas lanzadas contra él, pues el hecho de que la moral teológica tenga una forma prescriptiva, y la ética kantiana también, no las emparenta más que en la forma, habida cuenta de que para una el principio de la acción moral descansaría en Dios, y para la otra en la razón. Pero este es un asunto que nos llevaría ya muy lejos, y que merecería un tratamiento aparte.

Mas no acaban aquí los reproches. Por otra parte, y como es bien sabido, Kant, en su *Fundamentación*, ha eludido toda justificación empírica, al considerar el ámbito moral como contrapuesto al que nos proporciona la experiencia[103]. Por eso, la ley moral ha de ser cognoscible *a priori*, independiente de toda experiencia, tanto interna como externa[104]. La ley moral hace referencia a la *forma* del querer, no al *contenido* del mismo. Tampoco se puede justificar moralmente una norma apelando a la naturaleza del hombre, o a las circunstancias que la han podido alumbrar, como si en ellas cupiera encontrar su punto de apoyo. Para Kant, la máxima subjetiva alcanza el rango de ley moral en aras de un veredicto *racional puro a priori*, es decir, con independencia de lo que dicte o pudiera dictar la experiencia. Algo se debe o no se debe hacer, no porque la naturaleza humana, o el curso de los acontecimientos así lo requieran, sino porque es un *dictado*, un *mandato*, una exigencia *a priori* de la *razón pura práctica*. Sin embargo, Schopenhauer no va a percatarse, o no quiere comprender que lo que Kant nos está ofreciendo es un *procedimiento de decisión racional*. Pero a nuestro autor lo que le importa, sin más matizaciones al respecto, es la *viabilidad práctica* de la propuesta kantiana:

versal", en SINGER, P. (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza diccionarios, 1995, pp. 605-620.
[101] Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 149.
[102] Cfr. *ibid*., p. 150.
[103] Un excelente trabajo sobre este asunto es el de VALDECANTOS, A., "'Daremos lo no venido por pasado': la opacidad de los motivos de la acción según Kant", en CASTRO, A., CONTRERAS, F.J., LLANO, F.H., PANEA, J.M., *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*, Sevilla, Innovación editorial Lagares, 2003, pp. 341-358.
[104] *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 157.

> Así que él, y pido que esto se observe bien, no fundamenta su principio moral en ningún *hecho de la conciencia* demostrable, algo así como una disposición interna; no más que en cualquier relación objetiva de las cosas en el mundo externo. ¡No! Eso sería un fundamento empírico. Sino que los fundamentos de la moral deben ser *puros conceptos a priori*, es decir, conceptos que no tienen ningún contenido de experiencia externa o interna, o sea, que son puras cáscaras sin núcleo. Considérese cuánto quiere decir esto: tanto la conciencia humana, como la totalidad del mundo externo, junto con toda su experiencia y hechos, se nos han arrebatado de debajo de los pies. No tenemos nada sobre lo que asentarnos. Pero ¿a qué debemos atenernos? A unos cuantos conceptos, totalmente abstractos y aún carentes en absoluto de materia, que igualmente flotan en el aire. De éstos, y en realidad hasta de la mera forma de su conexión con los juicios, debe proceder una *ley* que ha de regir con la así llamada *necesidad absoluta* y que ha de tener la fuerza para poner freno al apremio de los anhelos, a la tempestad de la pasión y a lo colosal del egoísmo. Pero eso quisiéramos verlo.[105]

Precisamente por estar dotada de un carácter *a priori*, la validez de la ley moral kantiana, nos dirá Schopenhauer, habrá de vincular no ya sólo al hombre, sino a *todo posible ser racional*. Pero de esto hace nuestro autor la siguiente lectura: la moral kantiana es una moral para seres racionales, y sólo *per accidens* para hombres. Por lo que la Razón pura no es tomada como una facultad de conocer del hombre, sino que es hipostasiada, inexplicablemente, como algo subsistente por sí[106].

Pero no acaban aquí las reticencias de Schopenhauer para con la filosofía moral kantiana. Porque igualmente inaceptable le parecerá a Schopenhauer esa moral del deber *por mor del deber mismo*, pues el valor moral de las acciones se empaña para Kant si el deber no es realizado con corazón frío, con indiferencia, incluso, para la suerte o desgracia de los otros. "¡Qué moral de esclavos!", exclamará ante esta moral que obedece sin más a la ley por mero respeto a la misma[107]. Una vez más, nuestro autor parece no querer comprender el planteamiento kantiano, pues se trata de que a la hora de llevar a cabo una *decisión* sobre una controversia o problema moral sea *la razón* el único tribunal. En otras palabras, Kant no quiere que ante un dilema, por ejemplo, si debo o no ayudar a alguien en apuros, intervenga otro elemento decisorio que no sea el criterio racional de la *universalizabilidad* de la conducta. A Kant no le vale

[105] *Ibid*., p. 158.
[106] Cfr. *idem*.
[107] *Ibid*., p. 161.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

decir que nos *sentimos inclinados* a hacerlo, o no; que el destinatario de nuestra posible acción suscita en nosotros simpatía o antipatía. Estos no son elementos a tener en cuenta cuando hablamos de que algo *se debe* o *no se debe* hacer. Y en este dilema sólo la pura razón, desligada de todo sentimiento, inclinación, o interés ha de ejercer de juez. Es, para Kant, el único modo en el que los hombres podemos hablar de *autonomía de la voluntad*; es el único *procedimiento* por el cual la voluntad puede determinarse a sí misma, y no someterse a otros dictados que la arrastrarían a una servidumbre o heteronomía, situación ésta en la que la libertad se pondría en cuestión, y, por supuesto, faltando la libertad, huelga hablar de que el hombre actúe moralmente. Más bien habría que decir que el hombre es arrastrado por, o conducido por, pero no que él hace, actúa, o ejerce su autonomía para perfilar por sí mismo su vida.

Pero nuestro autor, queremos insistir en ello, no está dispuesto a reconocer, ni siquiera un ápice, la validez de la propuesta kantiana. Y, como queremos ir subrayando, parece exclusivamente preocupado por la puesta en práctica y la *efectividad* de la ley moral. Un tanto sorprendentemente para nosotros, Schopenhauer *sólo* parece estar interesado por el modo en que la ley moral puede llegar a ser práctica, algo que, sin lugar a dudas, inquietaba seriamente a Kant. Schopenhauer sólo trata de desautorizar la ley moral kantiana, apelando a su origen racional puro, y, digámoslo así, totalmente *inútil* cuando se trata de intervenir en el mundo. Por ello, piensa nuestro autor, habría que preguntarse: ¿de dónde surge esta ley moral? Porque Schopenhauer tiene muy claro que de la nada, nada resulta, y que el *móvil moral*, como todos los motivos que mueven la voluntad, tiene que ser *real*, con lo cual, parece que la ley moral, desligada de todo lo empírico, difícilmente puede mover a nada:

> Como todos los motivos que mueven la voluntad, el móvil moral tiene que anunciarse por sí mismo, por tanto, actuar positivamente y, por consiguiente, ser *real*: y puesto que para el hombre sólo tiene realidad lo empírico o, si no, lo que se supone que puede existir empíricamente, el móvil moral tiene que ser *empírico* y anunciarse como tal sin ser invocado, venir a nosotros sin esperar a nuestra demanda, presionarnos por sí mismo, y ello con tal fuerza que, al menos en potencia, sea capaz de superar los motivos egoístas opuestos y de enorme fuerza. Pues la moral tiene que ver con el obrar *real* del hombre y no con apriorísticos castillos de naipes, de cuyos resultados ningún hombre haría caso dentro de la seriedad y los afanes de la vida, y cuyo efecto frente a la tormenta de las pasiones sería tanto como el de una jeringa contra un incendio.[108]

[108] *Ibid*., p. 170.

Dicho brevemente, y con otras palabras, el supuesto fundamento de la ética kantiana flota en el aire "[...] como una telaraña de conceptos sumamente sutiles y vacíos de contenido, no está basado en nada y, por lo tanto, no puede soportar ni mover nada."[109]

Y aunque de alguna manera ya lo venimos apuntando, no obstante, llegados a este extremo, nos parece que hay que poner un poco de orden en toda esta avalancha de críticas vertidas contra Kant. A su favor diremos que Schopenhauer, en este punto, que, a fin de cuentas, tal vez sea el fundamental –en tanto en cuanto pretende presentarnos la ley moral kantiana como *inútil*, pues no sería capaz, dado su carácter *a* priori, de movernos a actuar en ningún sentido, y, por ende, carecería de toda eficacia y validez en la práctica–, en dicho asunto, decíamos, nuestro autor estaría, consciente o inconscientemente, confundiendo lo que para Kant en modo alguno se puede confundir, esto es, la existencia de *dos* planos bien diferenciados, a saber, el del *discernimiento* y el de la *ejecución*; confusión que, si se produce, nos advierte Kant, todo está perdido en el ámbito moral[110]. Dicho con otras palabras, una cosa es decir que la ley moral nos sirve como *criterio* para *discernir* lo correcto moralmente hablando –porque ha pasado la prueba de la universalizabilidad de la conducta–, y otra, bien distinta, es que el conocimiento de lo que debemos hacer sea suficiente para *mover* a la voluntad a actuar en ese sentido. Se trata, en realidad de un viejo problema en filosofía, el de la *debilidad de la voluntad*, que según Kant hay que desligarlo del problema del discernimiento de lo moralmente correcto. Por eso, para Kant hay que diferenciar la *pauta*, el canon de la moralidad, que es justo lo que nos proporciona la ley moral (una vez que he llegado a ella a través de un procedimiento exclusivamente racional en el que me pregunto, con independencia de todo interés, si mi máxima subjetiva –por ejemplo, mentir en caso de apuro- puede ser elevada al plano de lo universal, obteniendo así una *guía* para discernir qué debo o no hacer), y el *móvil*, relativo a la *ejecución* de aquello que debo hacer. Distinción que es importantísima en Kant, y que Schopenhauer parece pasar por alto, indiscriminadamente, a la hora de decirnos que toda la filoso-

[109] *Ibid*., p. 171.

[110] En efecto, para Kant esta distinción es absolutamente importante, hasta el punto de que él ha querido dejar constancia expresa de la misma: "Ante todo, hemos de distinguir aquí dos apartados: 1) el principio del discernimiento de la obligación y 2) el principio de la ejecución o cumplimiento de la obligación. En este contexto hemos de distinguir la pauta y el móvil. La pauta es el principio del discernimiento y el móvil el de la puesta en práctica de la obligación; si se confunden ambos planos todo resulta falso en el ámbito de la moral." (*Lecciones de Ética*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Crítica, Barcelona, 1988, p. 75). De este asunto nos hemos ocupado en nuestro trabajo "Discernimiento y ejecución en la ética de Kant (A propósito de los límites de la autonomía en el marco de la mera razón)", *Pensamiento*, Madrid, vol. 54, nº 210, 1998, pp. 397-415.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

fía kantiana resulta de difícil, por no decir imposible, ejecución en la práctica, y que, por tanto, resulta, si más, inútil. Algo que, por nuestra parte, y sin duda, merecería una larga y polémica discusión al respecto.

Y en una línea de ataque que también nos recuerda a Hume, pues no cabe duda de que al hablar de la ineficacia de la razón parece que estuviéramos leyendo al escocés cuando en el *Tratado* insiste en la debilidad de la razón a la hora de movernos a obrar[111], Schopenhauer protesta contra Kant por haber fundido en uno el obrar racional y el obrar virtuoso, cuando puede ocurrir, y de hecho ocurre muchas veces, que la razón[112] se ponga a las órdenes del vicio[113]. Mas, insistamos en ello, Schopenhauer *parece* seguir aquí la estela humeana al condenar cómo también con la ayuda de la razón se pueden perpetrar los más fríos y despiadados crímenes[114]. Sólo que Kant no estaría dispuesto a aceptar, según nos parece a nosotros, que tales acciones pudieran llamarse racionales. Nuestro autor alegaría que tras ese barniz de racionalidad se esconden, a buen seguro, secretas pasiones, intereses, emociones sólo en apariencia contenidas, que darían lugar a semejantes actos, los cuales habría que ver si podrían pasar la prueba de fuego para el actor que los lleve a término: la prueba de su posible universalizabilidad. No en vano, un seguidor de Kant como es R.M. Hare ha subrayado la importancia de la universalizabilidad de la conducta como freno para actitudes fanáticas[115].

Pero tal vez la más sangrante de todas las acusaciones que lanzará sobre Kant es aquella en la que Schopenhauer cuestionará el principio supremo de la ética kantiana, a saber, cuando dice: "Obra sólo según la máxima de la que *puedas querer* al mismo tiempo que valga como ley universal para todo ser racional."[116] ¿Qué se esconde tras el kantiano 'poder querer'? He ahí la cuestión más interesante, si cabe, de todas las acusaciones vertidas contra

[111] Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro III, parte I, secc. I, Madrid, Tecnos, ed. de Félix Duque, 1988.
[112] Para Schopenhauer la razón es sólo la facultad que tiene el hombre para representaciones universales y abstractas, oponiéndose, en este sentido, a las representaciones intuitivas, las únicas que tiene el animal. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 175-176.
[113] "Racional y vicioso pueden muy bien unirse, e incluso solamente por su unión son posibles los crímenes grandes y de amplio alcance. Del mismo modo, lo irracional y lo noble pueden muy bien estar unidos: por ejemplo, si yo hoy doy al necesitado lo que yo mismo, mañana aún más necesitado que él, precisaré; si me dejo llevar a regalar a un menesteroso la suma que espera mi acreedor; y así en muchos casos." *Ibid*., p. 177.
[114] Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro III, parte I, secc. I y II. Nos hemos ocupado de este asunto en "Hume, Berlin y la búsqueda de un horizonte humano común", *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XI (1999), nº 22, pp. 177-200, Madrid, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense.
[115] Cfr. las interesantes reflexiones que en relación a la tortura y al universalismo realiza R.M. HARE en *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*, Barcelona, Ariel, 1999, pp. 145-151.
[116] *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 182.

Kant. Pero para no extendernos más de la cuenta, e ir al grano del asunto, diremos que la tesis de Schopenhauer es que tras este kantiano *poder querer* se esconde sencilla y llanamente el *egoísmo*. Aquí el yo no sólo es actor, no sólo se coloca en la situación de la parte *activa*, sino también en la posición de la parte *pasiva*, es decir, como potencial destinatario de su acción, de manera que "pese a las sublimes instituciones *a priori*, en realidad el egoísmo está sentado en la silla del juez y hace inclinar la balanza."[117] De hecho, según Schopenhauer, en el parágrafo 30 de los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* es donde mejor y más claramente queda expresado. Dice allí Kant:

> Porque todo hombre que se encuentra necesitado desea que los demás hombres le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contrapartida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos le negarían igualmente su ayuda cuando él mismo estuviera necesitado o, al menos, tendrían derecho a negársela. Por tanto, la máxima del interés personal misma se contradice si se convierte en ley universal, es decir, es contraria al deber, por consiguiente, la máxima del interés común, consistente en hacer el bien a los necesitados, es un deber universal de los hombres, y precisamente porque ellos han de considerarse como semejantes, es decir, como seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente.[118]

A lo cual Schopenhauer hace el siguiente comentario:

> Aquí se expresa, pues, tan claramente como es posible, que la obligatoriedad moral se basa totalmente en una supuesta *reciprocidad*; por tanto, es estrictamente egoísta y recibe su interpretación del egoísmo que, bajo la condición de la *reciprocidad*, se presta prudentemente a un compromiso. [...] A partir de esta explicación, resulta perfectamente claro que aquella regla básica de Kant no es, como él afirma continuamente, un imperativo *categórico*, sino, de hecho, *hipotético*, en tanto que en su fondo subyace ocultamente la condición de que la ley que se ha de establecer para mi *obrar*, al erigirse en *universal*, se convierte también en ley para mi *sufrir*; y bajo esta condición, yo, como parte *eventualiter pasiva*, *no puedo querer* la injusticia y el desamor. Pero si suprimo esa condición, y acaso confiando en mis superiores fuerzas espirituales y corporales, me imagino siempre sólo como la

[117] *Ibid*., p. 183.
[118] KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, ed. de A. Cortina y de J. Conill, § 30.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

> parte *activa* y nunca como la *pasiva* dentro de la máxima de validez universal a elegir, entonces, supuesto que no hay ningún otro fundamento de la moral más que el kantiano, puedo muy bien querer la injusticia y el desamor como máximas universales y reglamentar el mundo de acuerdo con ello.[119]

Pero, para nuestro autor, oponerse al *egoísmo*, y con él a la *maldad*, tal es el verdadero caballo de batalla de toda ética[120]. Y, no obstante, una vez más creemos justo salir en defensa de Kant, pues del hecho de que para *discernir* si debo hacer X tenga que preguntarme si yo podría querer X, no puede decirse que se derive un planteamiento egoísta, pues parece que no tengo otro modo de disipar mi duda más que colocándome, con la ayuda de la imaginación, en tal situación, y que, por tanto, parece que éste es el único modo de *preguntar* por su universalizabilidad. En consecuencia, porque no quepa otro modo de averiguarlo, ¿ya por ello tenemos que decir que si acepto X estoy juzgando egoístamente? Pero, según creemos, el *egoísmo* es profundamente *individualista*, algo que sólo quiero *para mí*; en cambio, la *moral*, tal como Kant la entiende, es *universalista*, es decir, algo que no sólo he de poder querer para mí, sino fundamentalmente para *todos*. Por consiguiente, que el único modo de *saber* si X es susceptible de alcanzar el rango de ley moral sea imaginándome en esa situación hipotética (pues de otro modo parece que no podría entender si X es merecedor de ser querido), o sea, juzgar desde la primera persona del singular, pero pensando para la primera del plural, no convierte tal procedimiento decisorio en un cálculo egoísta, pues lo que salga de tal deliberación va a ser válido no sólo para mí, que eso sería egoísmo, sino también para cualquier otro. En efecto, al aspirar Kant a una moral *autónoma*, en la que no se aceptan ni normas trascendentes previas, ni normas inmanentes –sea su origen la cultura, la tradición, u otra fuente-, el único modo de *saber* si X puede convertirse en ley moral es que el yo se pregunte a sí mismo si podría gozar de *aprobación universal*. Y hasta tal punto el *yo* es desplazado *en el razonamiento moral* por el *otro* (en este caso, el *nosotros*) que Kant llega incluso a proponernos, aunque esto pueda resultar extraño y arriesgado, una nueva 'versión' del imperativo categórico, a saber, que nos hagamos la pregunta de si aquello que pretendemos universalizar podría ser querido también por una *voluntad absolutamente buena*, esto es, por Dios. Las razones por las que Kant presentaría esta 'variante' del imperativo categórico no pode-

[119] *Los dos problemas fundamentales de la ética.*, pp. 184-185.
[120] Cfr. *ibid.*, p. 186.

mos desarrollarlas ahora[121]. Lo que nos interesa destacar en este punto es que también aquí vemos a un Kant despreocupado del razonamiento *egoísta*, tal y como parece que quiere presentárnoslo Schopenhauer.

Pero nos interesa subrayar que para Schopenhauer *la razón de la obligatoriedad moral*, el fundamento de la moral dado por Kant, no es otro que el *egoísmo*. Ya hemos visto las razones de por qué no podemos hablar de egoísmo en el fundamento de la moral kantiana. Pero diremos más aún. Las razones de la obligatoriedad moral en Kant descansan en otro concepto que Schopenhauer ha pasado por alto en este punto. Este concepto es el de *dignidad*. Es la humana dignidad la que está en el fondo, o lo que se convierte en fundamento de la obligatoriedad moral. Es la dignidad humana el anclaje de la moral kantiana, lo que daría razón de por qué ser morales[122], inspirando incluso su cosmopolitismo político[123]. Sólo que Kant para *discernir* si una máxima subjetiva podía elevarse a ley moral optó por el criterio de la *universalizabilidad*, criterio al que se le ha otorgado una excesiva importancia, incluso por Kant. Pero no olvidemos que otra de las versiones del imperativo categórico es la de no tratar al hombre meramente como *medio*, sino como *fin en sí*. Y ello porque es la humana dignidad la que está a la base de la moralidad. Si el hombre no tuviera dignidad, la moral no se sostendría. Y esta dignidad procede, según Kant, de nuestra racionalidad, que nos permite actuar

[121] Este asunto lo hemos abordado en nuestro trabajo "¿Una grieta en la filosofía moral de Kant? (A propósito del imperativo categórico como mandato divino)", en *Isegoría*, Madrid, nº 7, 1993, pp. 179-182, y, con más amplitud y detalle, en "Dios: el otro de la conciencia moral en Kant", *Pensamiento*, vol. 51, nº 201, Madrid, 1995, pp. 429-440.
[122] No podemos explicar esto detenidamente, baste la referencia a los textos en los que Kant hace referencia a dicha cuestión, en donde queda claro el reconocimiento del valor absoluto de la persona como condición de posibilidad de la moralidad: "Suponiendo que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que como *fin en sí mismo* pudiera ser fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica. Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional *existe* como un fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como un fin*. [...]". KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza Editorial, ed. de R. Rodríguez Aramayo, 2002, p. 114. Y un poco más adelante encontramos el nombre que otorga a lo que tiene valor por sí mismo, lo que no tiene un precio de mercado: "[...] lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la *dignidad*." *Ibid.*, p. 124.
[123] Cfr. en este sentido, los excelentes trabajos de PÉREZ LUÑO, A.E., "El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos", en PECES BARBA, G., FERNÁNDEZ, E., DE ASÍS, R. (eds.), *Historia de los Derechos Fundamentales*, Tomo II, Volumen II, Madrid, Dykinson, 2001; LLANO, F.H., *El humanismo cosmopolita de Inmanuel Kant*, Madrid, Dikinson, 2002; DE JULIOS CAMPUZANO, A., "Kant, modernidad y derecho cosmopolita", en CASTRO, A., CONTRERAS, F.J., LLANO, F.H., PANEA, J.M., *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*, Sevilla, Innovación editorial Lagares, 2003, pp. 91-116; CONTRERAS, F.J., "La idea de igualdad en el pensamiento político de Kant", en *Derechos y libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Madrid, 9, 2000, pp. 225-283.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

autónomamente, y no bajo los dictados de la naturaleza, las contingencias externas o la autoridad de otro. Por ello nos parece en este punto casi bochornoso el sofisma con el que Schopenhauer pretende descalificar la idea kantiana del hombre como *fin en sí mismo*, alegando que este 'en sí' es tan contradictorio como hablar del 'amigo en sí', o del 'arriba o abajo en sí', y cosas por el estilo, pues todo fin no puede ser sino relativo a una voluntad; más aún, apuntará, el valor absoluto que se le quiere otorgar al hombre sólo es otra herencia del pensamiento teológico; pero no hay valor absoluto, todo valor tiene un carácter relativo y comparativo[124]. Precisamente Kant, cuando habla del hombre como fin en sí mismo, tan sólo nos está previniendo contra la tendencia a considerarlo también como mero objeto, como mero instrumento al servicio de nuestros intereses. En este sentido habla Kant de la dignidad del hombre, por encima de toda tentativa a instrumentalizarlo, a cosificarlo, a convertirlo en mero medio. Y en este sentido la dignidad implica el reconocimiento del valor absoluto, *sin precio de mercado*, del ser humano, algo que Schopenhauer sabía perfectamente que no es una mera elucubración teórica, sino que tiene una decisiva importancia en la práctica, por más que él no quisiera reconocerlo. Y a decir verdad, tal vez el criterio de universalizabilidad, por ser más intelectual, más abstracto y complejo, plantee problemas en la práctica difíciles de solventar, mientras que el criterio de la '*dignidad en juego*' en la acción que se considere objeto de examen tal vez hubiera sido más eficiente, y le hubiera ahorrado a Kant tantas y a veces tan injustas críticas[125].

[124] Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 188-189.
[125] El propio Schopenhauer estuvo muy cerca del sentido kantiano de la dignidad, pero prefirió, sin más, rechazarlo, como ocurrió con el concepto de deber. Pero fijémonos en este texto en el que Schopenhauer parece consciente de un significado distinto del deber, no entendiéndolo ya como mero eco de un lenguaje teológico: "Ya que el concepto de *compromiso* [*Verpflichtung*] ha venido aquí a colación, es el lugar de fijar el concepto del *deber* [*Pflicht*], tan a menudo utilizado en la ética y en la vida y al que, sin embargo, se le da una ampliación excesiva. Hemos encontrado que la injusticia consiste siempre en la ofensa a otro, sea en su persona, su libertad, su propiedad o su honor. De aquí parece seguirse que toda injusticia tiene que ser un ataque positivo, un hecho. Sólo que hay acciones cuya mera *omisión* es una injusticia: tales acciones se llaman *deberes*. Ésta es la verdadera definición filosófica del concepto del *deber* que, sin embargo, pierde todas sus particulariedades y se extravía si, como en la moral existente hasta ahora, se pretende llamar *deber* a toda conducta elogiosa; con lo que se olvida que lo que es *deber* tiene que ser también *deuda* [*Schuldigkeit*]. *Deber*, 'tó déon', 'le devoir', ' duty' *es, pues, una acción con cuya omisión se ofende a otro, es decir, se comete injusticia*. Es evidente que esto sólo puede ser el caso cuando el que comete la omisión se ha comprometido a tal acción, es decir, se ha *obligado* [*verpflichtet*]. Por consiguiente, todos los deberes se basan en un compromiso contraído." *Ibid*., p. 245. ¡Lástima que Schopenhauer no quisiera entender que también en Kant hay un deber contraído, sin necesidad de compromiso previo, con la humana dignidad! El hombre, por su capacidad de *autodeterminación*, por su peculiar naturaleza, pues, exige un trato *adecuado a esa naturaleza*, y no cualquiera, si es que pretendemos que sea un trato *humano*. Por eso estamos ante nosotros mismos, y ante cualquier otro hombre, en una relación de *deuda*, y de aquí nace el *deber* (para con nosotros y para con él) tan cuestionado por Schopenhauer como mera reminiscencia del lenguaje teológico.

Pero, dejando por el momento al margen esta polémica, al ser el egoísmo, según Schopenhauer, el juez posibilitador del supuestamente imparcial imperativo categórico, la moral kantiana fracasa estrepitosamente. Y fracasa porque, como se ha dicho más arriba, el verdadero caballo de batalla de la ética no es sino oponerse al egoísmo y a la maldad. Tanto es así, pues, que la moral kantiana sólo sería un egoísmo camuflado bajo la apariencia de razón. Y por ello, piensa nuestro autor que tal vez Kant hubiera hecho mejor en combatir la maldad (y está pensando en el sadismo), que malgastar sus energías y talento en combatir la mentira[126].

En definitiva pues, del estudio sobre Kant cabe subrayar cómo Schopenhauer insiste en que la forma imperativa de su ética no es más que, sencilla y llanamente, la inversión de la moral teológica,

> [...] y un disfraz de la misma en fórmulas muy abstractas y aparentemente halladas *a priori*. [...] he demostrado suficientemente que en él todos los conceptos, careciendo de cualquier fundamento real, flotan libres en el aire. Pues también hacia el final se desvela bajo sus propias manos la larvada *moral teológica* en la doctrina del *Bien Supremo*, en los *postulados de la Razón práctica* y, por último en la *teología moral*. [...] Si, ahora, al término de esta investigación rigurosa y fatigosa hasta para el lector, se me permitiese como despeje una comparación jocosa y hasta frívola, compararía a *Kant,* en aquella automistificación, con un hombre que en un baile de máscaras corteja durante toda la noche a una bella enmascarada, con la ilusión de hacer alguna conquista; hasta que ella, al final, se descubre y se da a conocer como su mujer.[127]

Schopenhauer, decepcionado en este respecto por su maestro Kant, al que se le acusa de haber tomado literalmente el pelo a sus lectores[128], llega a la conclusión de que la ley moral kantiana, abstracta e incomprensible, y sin embargo, envuelta en un altisonante e infundado lenguaje prescriptivo, tanto en la teoría como en la práctica sigue dejando intacto el problema fundamental de la ética, a saber, el del egoísmo, y el de qué cosa pueda hacerle frente[129]. Nuevamente vemos aquí su desconfianza respecto de la razón como arma para moderar y frenar nuestras más egoístas pasiones. Por ello mismo, la ética kantiana, dirá nuestro autor, es apta para resonar en los auditorios,

[126] Cfr. *ibid*., p. 250.
[127] *Ibid*., p. 196.
[128] Cfr. *ibid*., p. 195.
[129] Cfr. *ibid*., pp. 170-171.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

pero inútil para promover el obrar justo y bueno, pues de los abstractos *conceptos* es difícil obtener el verdadero *impulso* hacia la justicia y la caridad[130]. Una vez más, Schopenhauer parece estar obsesionado, diríamos nosotros, con lo que pueda *mover* al obrar justo y bueno, cuando lo que Kant pretendía era, en primer lugar, *discernir* las condiciones bajo las que es posible aspirar a tal obrar justo y bueno. Pero para Schopenhauer, algo tan elaborado y complejo, como es el procedimiento de universalización de nuestras máximas por vía racional, sólo parece estar al alcance de unos pocos, aquellos que muestren un mejor desarrollo de las facultades intelectuales. Mas entonces encontramos aquí un nuevo obstáculo en hacer *viable* la moralidad, y, por ello, concluirá Schopenhauer que el móvil propiamente moral habrá de estar al alcance de todos. En efecto, tal y como nos dice en un elocuente texto:

> Más bien, éste tiene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación, y que, independientemente de la formación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de la realidad de las cosas.[131]

Sin lugar a dudas, este algo que exija poca reflexión, al alcance de todos, y que pueda generar el *impulso* a la justicia y la caridad es lo que Schopenhauer persigue. Mientras que para Kant el problema es encontrar, precisamente, un *criterio*, un canon, un *procedimiento decisorio* para alcanzar lo justo. Y tal procedimiento sólo puede otorgarlo con fiabilidad la razón cuando nos posibilita interrogarnos acerca de la universalizabilidad de la conducta. Sin embargo, para Schopenhauer discriminar lo justo de lo injusto es un asunto bien sencillo, pues se logra no por vía racional, sino *intuitiva*. Y su preocupación fundamental no es la de *discernir*, sino la de *ejecutar*, la de *mover* a la voluntad. Por consiguiente, encontrar este *móvil* es, para nuestro autor, sencilla y llanamente, dar con el fundamento de las *acciones propiamente morales* y, de este modo, encontrar el fundamento mismo de la moral.

Pero insistamos en que para Schopenhauer hablar de fundamento de la moral es hablar no de principios, ni de criterios, sino de aquello que *hay* en el hombre que *posibilita* ubicarnos en el ámbito de la moralidad, y no en el de la mera animalidad. En efecto, para nuestro autor hay que distinguir entre el *principio* de la moral y el *fundamento* de la misma[132]. Pues bien,

[130] Cfr. *ibid*., p. 211.
[131] *Ibid*., pp., 211-212.
[132] Cfr. *ibid*., p. 163.

durante siglos parece que ha habido unanimidad en cuanto al *principio* de aquélla, que cabría resumir en el viejo dicho: "*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*", o lo que es lo mismo, "no ofendas a nadie; antes al contrario, ayuda a todos cuanto puedas"[133]. El problema es que no se ha resuelto el *fundamento* de tal principio, es decir, el fundamento de la moral, o, lo que es lo mismo, las *razones de su obligatoriedad*. Cabría, pues, preguntarse: ¿de dónde procede tal principio? Según la interpretación schopenhaueriana de Kant, éste habría respondido que derivaría de la razón, sin más, y aquí acabaría todo[134]. Pero por nuestra parte creemos que esto no es sencillamente así. Es cierto que emanaría de la razón, en tanto que a tal principio sólo puede *acceder*se por vía racional, pues de otro modo nos quedaríamos recluidos en el ámbito del propio interés, del egoísmo; pero el fundamento del mismo para Kant descansa en otra parte. Tal principio, y esto es algo que Schopenhauer pasó intencionadamente por alto[135], descansaría en la *dignidad del hombre*, sin la cual la moralidad no se sostiene, como ya hemos apuntado. Mientras tanto,

[133] *Ibid*., p. 164.
[134] Tendremos ocasión de ver cómo se vanagloria Schopenhauer de haber sido él quien ha dado con la clave que *explique* la moralidad en el hombre, algo que a Kant no le preocupa, pues a éste último lo que le interesaba era determinar *bajo qué condiciones* el hombre es moral, y no qué resortes de su psicología explican la moralidad, como sí parece interesar a Schopenhauer. Merece la pena, en este sentido, que nos detengamos en un interesante texto, en el que deja meridianamente clara su postura frente a la de Kant, pero que para nosotros tiene la utilidad de que hace invulnerable a Kant frente a sus críticas: "Quizá se me querrá oponer que la ética no tiene que ver con cómo actúan los hombres sino que es la ciencia que indica cómo *deben* actuar. Pero ése es justamente el principio que yo niego después de haber mostrado suficientemente, en la parte crítica de este tratado, que el concepto de *obligación*, la *forma imperativa* de la ética, sólo tienen validez en la moral teológica, mientras fuera de ella pierden todo sentido y significado. En cambio, yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. De ahí que para descubrir el fundamento último de la ética no quede otro camino más que el empírico, o sea, el investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer *auténtico valor moral*, como serán las acciones de la justicia voluntaria, de la pura caridad y de la verdadera nobleza. Entonces habrá que considerar a éstas como un fenómeno dado que tenemos que explicar correctamente, es decir, retrotraerlo a sus verdaderos fundamentos y demostrar así el resorte particular que mueve al hombre a acciones de ese tipo específicamente distinto de todos los demás. Ese móvil, junto con la receptividad a él, será el fundamente último de la moralidad, y su conocimiento, el fundamento de la moral. Éste es el modesto camino que señalo a la ética. Aquel a quien, al no construir ninguna construcción *a priori* ni legislación absoluta para todos los seres racionales *in abstracto*, no le parezca suficientemente elegante, catedralicio y académico, puede retornar al imperativo categórico, a la divisa de la 'dignidad humana'; a las expresiones huecas, las quimeras y las pompas de jabón de las escuelas, a los principios de los que la experiencia se burla a cada paso y de los que, fuera de las aulas, ningún hombre sabe ni ha experimentado nunca nada. En cambio, la experiencia está del lado del fundamento de la moral resultante de mi camino, y proporciona cada día y cada hora su callado testimonio." Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 220- 221.
[135] Para Schopenhauer, la referencia kantiana a la dignidad como algo derivable de la autonomía del sujeto no pasa de ser un mero adorno, que los moralistas postkantianos han utilizado para encubrir, dice, la falta de fundamentación de la moral. Pero para Schopenhauer decir que la dignidad expresa un valor absoluto es decir algo incomprensible, pues todo valor es relativo. Se ve que Schopenhauer no está dispuesto a concederle más relevancia, pues sabe perfectamente que ahí está la posibilidad objetiva de fundamentar la ética, y él, en cambio, quiere atribuirse el mérito de haber fundamentado la moral en la compasión. Cfr. *ibid.*, pp. 193-194.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

Schopenhauer tratará de convencernos de que toda la moral kantiana descansa exclusivamente en la *razón*, y que, por tanto, todo el edificio moral kantiano resulta inservible y absolutamente precario frente al huracán del egoísmo. Para Schopenhauer, encontrar el fundamento de la moral es encontrar ese algo que la haga posible, que la mantenga en pie, que nos permita encontrar razones para el principio anteriormente citado, y que sean razones de peso, capaces de vencer al móvil antimoral por excelencia, el egoísmo. Porque en esta indagación se parte del hecho de que el móvil principal en el hombre, como en el resto del reino animal, es el *egoísmo*[136], en función del cual despliega siempre sus cálculos y estrategias[137]. Y más aún, nos las habemos con que el egoísmo es de carácter *ilimitado*, y se caracteriza porque

> [...] en la medida de lo posible, quiere disfrutar todo, tener todo; 'Todo para mí y nada para los demás' es su lema. El egoísmo es colosal: domina el mundo. Pues si a cada individuo se le ofreciera la elección entre su propia destrucción y la del resto del mundo, no necesito decir dónde recaería ésta en la mayoría de ellos. Según ello, cada uno hace de sí mismo el centro del mundo, lo refiere todo a sí mismo; [...] No hay contraste mayor que el que existe entre el alto y exclusivo interés que cada uno se toma por su propio yo, y la indiferencia con la que, por lo regular, todos los demás consideran a aquel mismo yo; igual que él al de ellos.[138]

De manera que, insiste nuestro autor, la preocupación exclusiva por mis asuntos, acompañada de despreocupación absoluta, o *indiferencia*, por los del otro, tal actitud acaba convirtiéndose en un amplio foso entre hombre y hombre[139]. En resumidas cuentas, concluye Schopenhauer: "El egoísmo es, pues, la potencia primera y principalísima, aunque no la única, que *el móvil moral* tiene que combatir."[140] Porque, en definitiva, la malevolencia, la hostilidad, el sadismo no son sino derivaciones de aquél en matices e intensidades distintas.

[136] Son muchos los textos en los que Schopenhauer nos habla del egoísmo. El siguiente nos parece de un ingenio y concisión tal que merece ser destacado: "*Egoísmo natural*. Resulta extremadamente divertido ver un mundo de innumerables individuos, cada uno de los cuales, al menos a efectos prácticos, *se tiene a sí mismo por lo único real*, considerando una especie de fantasmas a todos los demás, pues eso es lo que da pie a pensar el conocimiento natural; cada cual se descubre inmediatamente dentro de su corazón como la total e indivisa voluntad de vivir, mientras que los otros sólo son descubiertos indirectamente, en su cabeza, como sus representaciones. Cuesta mucho que lo mediato, la mera representación, triunfe sobre lo plenamente inmediato: entonces ocurren actos de abnegación de uno en aras de muchos. Sólo el género humano puede llegar a eso." *Manuscritos berlineses*, § 272 (1829).
[137] Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética,* p. 222.
[138] Cfr. *idem*.
[139] Cfr. *ibid*., p. 223. Cfr. también *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 56.
[140] *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 224.

Ahora bien, la experiencia nos muestra que por raros y contados que sean, hay hombres capaces de actuar sin tener en su corazón ninguna otra mira más que la de auxiliar al que ven necesitado[141]. La pregunta, entonces, consiste en averiguar qué puede *mover* al hombre a acciones de ese tipo, "[...] investigación ésta que –añade Schopenhauer–, de tener éxito, tiene que revelar necesariamente el auténtico móvil moral; con lo cual, dado que en él se ha de apoyar toda ética, quedaría resuelto nuestro problema."[142]

Porque si negamos que existen tales acciones, entonces la moral se ha quedado sin objeto y no hay más de qué hablar[143]. En efecto, junto a las acciones de tipo egoísta, ancladas en la mera biología, en la mera inclinación *animal*, por sofisticada que a veces pueda llegar a ser, hemos de presuponer o aceptar que existe otro tipo de acciones cuya fuente no es la mera satisfacción de un instinto, una inclinación o un deseo. Habrá que aceptar que en un ser complejo como es el hombre se dan acciones que no manan de los meros resortes naturales, sino que aun siendo propiciados por nuestra peculiar naturaleza no pretenden la satisfacción de ninguna tendencia o inclinación natural propiamente dicha. Ese otro conjunto de acciones que no satisfacen al egoísmo natural propiciado por nuestra biología es lo que cabe considerar como acciones morales. Y como acabamos de apuntar, sin este otro tipo de acciones no egoístas hablar de moralidad sería imposible. Por lo que todo este discurso presupone la existencia de acciones del tipo mencionado, que son las únicas a las que cabe atribuir *valor moral*[144]. No obstante, y a pesar de que hemos hecho referencia a nuestra animalidad, en tales acciones morales quedan excluidos los motivos interesados en el más amplio sentido de la palabra. Por consiguiente, nos dice Schopenhauer: "La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, *el criterio de una acción de valor moral*."[145] Mas ello no impide que tales acciones dejen en nosotros una cierta *satisfacción con nosotros mismos*[146], es decir, la aprobación de nuestra conciencia moral de semejantes acciones, algo que no hay que confundir con el egoísmo, que implica ser parte interesada en el sentido más estricto respecto de la acción.

[141] Cfr., *ibid*. p. 228.
[142] *Ibid*., pp. 229-230.
[143] Cfr., *ibid*. p. 229.
[144] *Idem*.
[145] *Idem*.
[146] Aquí tenemos que matizar nuestra posición con respecto a Schopenhauer, porque para nuestro autor sólo las acciones morales producen una satisfacción con uno mismo, mientras que las que nacen de la maldad y crueldad provocarían un opuesto autoenjuiciamiento externo. Cfr. *idem*. Pero esto es discutible, como puede verse en un autor como Sade, para quien no hay ningún reparo en reconocer la autosatisfacción que produce gozar con el dolor ajeno. Tal, sin duda, es el problema de plantear la moral en términos psicológicos.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

De manera que, para nuestro autor, egoísmo y valor moral de las acciones se contraponen entre sí, a la vez que sólo en relación a los otros puede tener una acción valor moral o carácter reprobable[147]. Está claro que la acción será egoísta cuando esté en juego el propio placer o dolor del agente, pero si no es tal el caso, sino que lo que está en juego es el placer o el dolor *de otro*, entonces, dirá Schopenhauer, he convertido al otro en fin último de mi voluntad, queriendo su placer y no su dolor. Aquí se ha producido, por decirlo así, un salto, un ir del yo al otro, un desprenderse de lo que a uno le incumbe o le interesa para tomar parte en la suerte del otro, que hago mía. No es, por tanto, el interés egoísta lo que está moviéndonos a actuar, sino otro resorte de muy distinto calado. Y si nos preguntamos qué es lo que está sucediendo en acciones de este tipo, o qué es lo que hay detrás de este movimiento que va del *yo* al *otro*, la respuesta que nos da Schopenhauer no es otra sino que se ha generado un proceso misterioso, a saber, el de la *compasión*, y Schopenhauer trata de explicarlo así:

> Pero eso supone necesariamente que yo com-padezca (*mit-leide*) directamente en *su* dolor como tal, que sienta *su* dolor como en otro caso sólo siento el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso sólo el mío. Mas eso requiere que de alguna manera *esté identificado con él*, es decir, que aquella total *diferencia* entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado. Pero, dado que no me hallo *en la piel* del otro, sólo a través del *conocimiento* que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia. Pero el proceso aquí analizado no es imaginario o tomado del aire sino totalmente real y en absoluto infrecuente: es el fenómeno cotidiano de la *compasión*, es decir, de la *participación* totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo en el *sufrimiento* de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad. Únicamente esa compasión es la base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*. Sólo en la medida en que ha surgido de ella tiene una acción valor moral: y ninguna que surja de cualquier otro motivo lo tiene. En cuanto ella se suscita, el placer y dolor del otro me preocupan inmediatamente de la misma manera, aunque no siempre en el mismo grado, que en otro caso sólo lo harían los míos: así que ahora la diferencia entre él y yo no es ya absoluta.

[147] Cfr. *ibid*., p. 231.

> Este proceso es, desde luego, asombroso y hasta misterioso. Es, en verdad, el gran misterio de la ética, su fenómeno originario y el mojón más allá del cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso.[148]

La *compasión* (querer el placer del otro, aliviar su sufrimiento) es un *hecho*, por misterioso y difícil que sea llegar a entender y a explicar cómo se produce. Y, además, es uno de los tres móviles fundamentales de las acciones humanas, junto al *egoísmo* (querer ilimitadamente el propio placer) y la *maldad* (querer el dolor del otro hasta la crueldad)[149]. En efecto, tal vez no sepamos explicar cómo llega a producirse tal compasión en el hombre. Tal vez ignoremos los mecanismos por los que el yo es capaz de compadecerse del otro, sin mediar interés alguno en ello. Pero esta deficiencia teórica[150] no resta un ápice de realidad al *factum* de que tal sentimiento de compasión se produce, exactamente como se producen otros de muy distinto signo, tal es el caso de la maldad o del mero egoísmo. Pero lo que Schopenhauer trata de decirnos es que sin la compasión -que es la única fuente de la moralidad de las acciones- difícilmente hablaríamos de justo o injusto, de bueno o malo. Dicho con otras palabras, es la compasión la que nos mueve a obrar en un sentido no egoísta, y, en este momento, la que posibilita que podamos discriminar entre lo justo y lo injusto, pues antes de entrar ella en escena sólo existe el más indiferenciado interés egoísta empeñado en la propia autosatisfacción sin más distingos. De todos modos, ahora quisiéramos nosotros ser también críticos con Schopenhauer, porque aunque detrás del obrar moral pueda estar la compasión, como de hecho ocurre muchas veces, no queda claro por qué el ser compasivo haya de tener un valor moral superior al ser cruel. Dicho de otro modo, Schopenhauer sabe *explicar* el fenómeno moral: detrás de la acción caritativa y justa está la compasión. Pero no justifica por qué la compasión tiene un *valor* superior, moralmente hablando, por ejemplo, a la

[148] *Ibid*., pp. 232-233.

[149] Merece la pena traer aquí a colación un breve pero interesante texto en el que Schopenhauer condensa muy bien lo esencial de su doctrina de los motivos: "Ningún acto carece de motivo. Sólo hay tres tipos de motivos que puedan mover a la voluntad. Buscar nuestro propio bienestar, el de otro, o el dolor ajeno. Por consiguiente, en nuestra naturaleza sólo hay tres cuerdas que los motivos pueden hacer sonar, esto es, no hay sino *tres fuentes de toda acción*: 1) El egoísmo (interés); 2) la compasión y 3) la crueldad.

Todo acto humano tiene que poder verse reducido fácilmente a una de tales cosas.

Las acciones basadas en la superstición religiosa derivan del egoísmo.- Todas las acciones nobles y virtuosas de la compasión. La venganza supone crueldad." *Manuscritos berlineses*, § 115 (1824).

[150] Pero junto a esta incapacidad de dar explicación de la compasión, nos gustaría subrayar que hay otra más grave: Schopenhauer no justifica por qué hemos de otorgar valor moral a la compasión, y no a la crueldad, y esto sí que es un problema filosófico de peso.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

crueldad. Y esto sí que nos parece un problema de peso, y grave. Porque si no sabemos *justificar* por qué ser morales; si no podemos dar cuenta de por qué tiene más *valor* el ser compasivo que el ser cruel, decaen las razones de una hipotética obligatoriedad. Y a nuestro juicio se habrá *explicado*, psicologizando el asunto, qué *hay* detrás de una acción moral, pero no se habrá *justificado* filosóficamente, es decir, aduciendo razones, la superioridad, moralmente hablando, de la compasión respecto de la crueldad. Y si carecemos de razones para ello, entonces hemos de concluir, pese a Schopenhauer, que la moral sigue sin un *fundamento filosófico* no ya que la *explique*, que esto puede hacerse por la vía psicológica, sino que la *justifique*.

Pero, para nuestro autor, que la compasión sea un sentimiento, a tener en cuenta desde el punto de vista teórico, lo avala también el que Rousseau (*Emilio*, libro IV), el mayor de los moralistas modernos, según Schopenhauer[151], y un profundo conocedor del corazón humano, ya hubiera subrayado la importancia de la misma en referencia al sufrimiento del otro. Pero no le basta esta referencia de autoridad. De todos modos, y por misterioso que pueda ser el *proceso* por el cual en nosotros se desencadena tal sentimiento, Schopenhauer quiere curarse en salud y dejar bien claro que aquél en modo alguno es producto de una *confusión* de papeles entre el yo y el otro. Nuestro autor está buscando el modo de anticiparse a una posible objeción que tilde a la compasión de egoísta. ¿No será, cabe sospechar maliciosamente, que el compasivo está, de la mano de la compasión, buscando el modo de satisfacer algún oscuro *interés*? ¿Es la compasión tan desinteresada como pudiera parecer, o bajo la frágil cáscara compasiva se esconde finalmente el egoísmo? Estas son las preguntas que probablemente rondaron la cabeza de nuestro autor, quien se apresura a dejar bien claro que en esta identificación con la suerte del otro, con su desgracia, no somos víctimas de una alucinación de nuestra fantasía, sino que en ningún momento perdemos de vista que *es el otro*, y no yo, quien sufre. Sufrimos *con* el, o sea, *en* él, bien conscientes de que tal dolor es *suyo*, aunque lo hagamos en cierto modo *nuestro*[152]. Pero al ser el otro el que sufre, es el otro el que padece una pérdida, y no yo, de la que nos hacemos cargo e intentamos paliarla[153].

[151] Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 270.
[152] En efecto, Schopenhauer nos dice que tiene que corregir el error de interpretar la compasión como si ésta surgiera por un engaño instantáneo de la fantasía. Tal vez merezca la pena hacer aquí una referencia a dicho texto: "Pero no es así de ninguna manera. [...] Sufrimos *con* él, o sea, *en* él: sentimos su dolor como *suyo* y no imaginamos que sea el nuestro: incluso, cuando más feliz es nuestro estado y más contrasta así nuestra conciencia del mismo con la situación del otro, tanto más receptivos somos para la compasión." *Ibid.*, p. 236.
[153] Para un tratamiento más detallado de este tema, cfr. ARTETA, A., *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, 1996. Cfr. en este sentido la interesante discusión que del libro de Arteta realiza T. Bejarano en *Thémata, Revista de Filosofía*, Sevilla, 2002, vol. 28, pp. 297-302.

Para nuestro autor, pues, la compasión es un *hecho* innegable de la conciencia humana como tal. Esto quiere decir que *se da* con independencia de su conceptualización, además de que no es el producto de la educación o de la costumbre, sino que emerge, eso sí, por un proceso, misterioso para él, de nuestra *peculiar* naturaleza humana. Y que esto es así lo prueba el que somos testigos de ella en todos los países y épocas, es decir, que somos testigos de ella con independencia de las variaciones temporales o espaciales, siendo su reconocimiento tan universal que a quien carece de ella se le considera *inhumano*[154]. Por ello, para nuestro autor, y en defensa de las posibilidades que encierra la humana condición, junto a nuestra natural tendencia al egoísmo y a la injusticia, también brota en nuestro interior la *compasión* ante el espectáculo del sufrimiento ajeno. La compasión se muestra, así, como *fuente*, como origen de la justicia y la caridad, y, por tanto, como el único *fundamento* posible de la *moralidad*[155]. Por ello, Kant debería haber dejado a un lado su obsesión por la mentira, y haber volcado su talento contra el *sadismo*, el vicio propiamente demoníaco, nos dice Schopenhauer, por tratarse de lo más contrario a la compasión[156]. A favor de Kant, cabría apuntar, sin embargo, que Schopenhauer tal vez debería haber dejado de lado su machacona insistencia en cuanto a explicar que *fácticamente* es la compasión lo que está detrás de un acto o de un juicio moral, y debería más bien haber derrochado su talento y energía en combatir *filosóficamente* el sadismo, es decir, mostrar por qué es *valorativamente superior* el compasivo al sádico. Además, y de nuevo en defensa de Kant, habría que decir que a él no le hubiera parecido legítima la apelación a la compasión como fuente de la

[154] Schopenhauer quiere combatir la tesis escéptica en moral, según la cual, la virtud no es más que mera construcción, sin ningún apoyo que le de solidez. Por tanto, obedece a la cultura, la educación, o la moda, sin más. Pero es el dato de su permanencia en el tiempo lo que hace que Schopenhauer busque para la virtud un anclaje en la naturaleza humana: "Pero esa compasión misma es un hecho innegable de la conciencia humana, es esencialmente propia de ella y no se basa en supuestos, conceptos, religiones, dogmas, mitos, educación y cultura, sino que es originaria e inmediata, se encuentra en la misma naturaleza humana, justamente por ello tiene solidez en toda situación y se muestra en todos los países y épocas; por eso se apela confiadamente a ella como a algo existente necesariamente en todos los hombres, y en ninguna parte pertenece a los 'dioses extraños'. En cambio, a aquel a quien parece faltarle se le llama inhumano; como también 'humanidad' se utiliza a menudo como sinónimo de compasión". *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 237.
[155] Cfr. *ibid.*, pp. 228-229.
[156] En efecto, Schopenhauer lo explica así: "El horror incondicionado e ilimitado hacia la mentira que *Kant* aparenta en toda ocasión se basa o en la afectación o en el prejuicio: en el capítulo sobre la mentira de su *Doctrina de la virtud*, la caracteriza con todos los predicados oprobiosos, pero no aporta ninguna verdadera razón de su carácter reprobable, lo que habría sido más efectivo. Declamar es más fácil que demostrar y moralizar más fácil que ser sincero. *Kant* habría hecho mejor en liberar aquel celo especial contra el *sadismo*: éste, no la mentira, es el vicio propiamente demoníaco. Pues es directamente lo contrario de la compasión y no es nada más que la impotente crueldad que, incapaz de producir por sí misma los sufrimientos en la que tan complacida ve a los otros, agradece al destino que lo haga en su lugar. " *Ibid.*, p. 250.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

moralidad. Ya hemos dicho, algo que Schopenhauer, aún sabiéndolo, ha pasado deliberadamente por alto, que para Kant la moral descansa en la *dignidad* del hombre; tiene aquélla, en este sentido, un fundamento *objetivo*, pues tal dignidad se vincula con nuestra peculiar naturaleza racional, capaz de autodeterminación, y ello con independencia del sentimiento o actitud que mostremos ante este o aquel hombre. Y es que Kant no aceptaría el fundamento propuesto por Schopenhauer, pues el que *se deba o no* hacer X no puede depender de algo tan contingente como la compasión[157]. Para Kant, se trata de averiguar si *es racional* o *no es racional* tolerar algo, hacer o dejar de hacer algo, con independencia de lo que podamos *sentir* en ese momento. Ya hemos aludido a que tal vez el criterio de *universalizabilidad* no sea un criterio fácil, y que tal vez Kant debería haber rentabilizado más su apelación a la *dignidad* humana, comprometida en cada acción, y no sólo la del *destinatario* de la acción, sino incluso la del propio *actor*. Pero, en última instancia, para Kant, el sadismo, o la mentira, o la utilización del otro, en cualesquiera de sus formas para los fines propios son todas ellas conductas reprobables. Y sin embargo, aun no estando obsesionado con ella, confió en exceso en el ejemplo de la mentira para ilustrar sus puntos de vista, tal vez por ser aquélla una vía frecuentemente utilizada por el hombre en la vida cotidiana a la hora de sortear las dificultades que encuentra al paso.

[157] Schopenhauer contrapone moral y egoísmo. Es cierto que el egoísmo es lo contrario de la moral, tal y como él la entiende. Pero no compartimos con él que la compasión sea lo único que posibilita la moral. Podemos obrar moralmente, es decir, sin mezcla de egoísmo, por alegría, moviéndonos la alegría del otro en la que queremos tomar parte y en la que nos ponemos manos a la obra. Además, podemos obrar moralmente, sencillamente porque debemos hacer algo, nos guste o no nos guste. Tal era el planteamiento de Kant, para quien con independencia de mi sentimiento, favorable o desfavorable, si debo hacer algo, lo debo hacer, sin más. Kant consideraba que era un asunto a abordar *racionalmente*. Que yo deba hacer X o no deba hacerlo no puede depender de que me *sienta inclinado* a hacerlo o a no hacerlo. Al final, piensa Kant, hay que preguntarse si X puede ser querido universalmente, o por el contrario, no puede ser querido que se convierta en una ley universal. Es el criterio de universalizabilidad el que se utiliza para dirimir si X debe o no debe hacerse. Se trata de un asunto puramente racional: poner en marcha el criterio de universalizabilidad. Schopenhauer desconfió de tal criterio, porque, para nuestro autor, detrás del imperativo categórico hablaba el egoísmo. Para Schopenhauer, cuando me pregunto si algo puede ser querido universalmente estoy utilizando un mecanismo de razonamiento egoísta. Pero creemos, con Kant, que esto no es así. Que el único modo de *saber* si algo debe o no debe ser hecho sea poniéndome como posible destinatario de la acción, para poder representármela mejor en todo su alcance, no significa que el resultado del veredicto lo quiera *sólo para mí*, y no para todos. Pero tal vez Schopenhauer estuviera en lo cierto en que a la razón, para juzgar si X debe hacerse o no, no le baste ella misma, sino que tenga que echar mano de algún dispositivo sentimental para, poniéndonos en el lugar del posible destinatario de la acción, juzgar si la aprobamos o desaprobamos en sentido moral; es decir, que tal vez sin el trasfondo del sentimiento no nos sería posible determinar si tal conducta sería universalizable, o no. Pero, en cualquier caso, aunque la razón se valiera aquí del sentimiento, el criterio sería *racional*, pues no estaría a merced de los vaivenes sentimentales, sino que la razón dictaría el deber universalmente y para todos los casos iguales, con independencia de nuestra situación emocional puntual en el momento en que la problemática se plantee.

Pero en lo que a Schopenhauer se refiere, interesa recalcar que sólo cuando en la base de nuestra motivación está la *compasión*, y no otro interés en el que pudiéramos ya empezar a tomar parte, podemos hablar del *valor moral* de nuestras acciones[158]. Y ello porque en la compasión, y como ya hemos apuntado, por misterioso que sea el *proceso* por el que llega a producirse, la barrera, el foso entre el *yo* y el *otro* ha desaparecido. Más aún, por difícil de explicar que sea, piensa nuestro autor, hasta el más duro de corazón la ha vivido alguna vez[159]. Pero de lo que no tiene la menor duda es de que la compasión está vinculada a la moral en la medida en que la crueldad es lo más repugnante moralmente hablando:

> Nada indigna tan hondamente nuestro sentimiento moral como la crueldad. Podemos perdonar cualquier otro delito, la crueldad no. La razón de esto es que la crueldad es directamente lo contrario de la compasión.[...] Así que es la máxima falta de compasión lo que imprime a un hecho el sello de la más honda reprobación y repugnancia morales. Por consiguiente, la compasión es el verdadero móvil moral.[160]

Pero que la crueldad sea lo contrario a la compasión no justifica filosóficamente, a nuestro parecer, que sea de rango inferior. Esto, queremos dejarlo claro, no creemos que quede suficientemente probado en la explicación schopenhaueriana.

De todos modos, insistamos en que para Schopenhauer la compasión está al alcance de todos[161], pues no requiere de conocimientos abstractos, sino sólo de la intuición. Pero entonces, si está tan al alcance de todos, ¿cómo se explica la diferencia en la conducta de los hombres? La respuesta que da nues-

[158] Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 252.
[159] En cierta medida, nos dice Schopenhauer, me he identificado con el otro, y, por consiguiente, "[...] la barrera entre el yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente: sólo entonces el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en míos: entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto de mí; sino que *en él* com-padezco yo (*leide ich mit*), pese a que su piel no esté conectada con mis nervios. Solamente de ese modo puede *su* dolor, *su* necesidad, convertirse en motivo *para mí;* fuera de eso, sólo pueden hacerlo los míos propios. *Ese proceso* es, lo repito, *misterioso*: pues es algo de lo que la Razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de experiencia. Y, no obstante, es cotidiano. Cada uno lo ha vivido con frecuencia en sí mismo, y ni siquiera al más duro de corazón le es extraño". *Ibid.*, p. 254.
[160] *Ibid.*, pp. 257-258.
[161] Sólo en cierto sentido, claro, porque Schopenhauer nos dirá que todos nacemos con una dosis X de compasión, igual que de egoísmo, y que el carácter de cada cual es inmodificable. Con lo cual todo depende de cómo somos, sin posibilidad alguna de hacernos o empeñarnos en ser compasivos. Opinión que a nosotros nos parece discutible. Creemos más bien en la posibilidad de aprendizaje del ser humano, y en la inclinación de la balanza, según el hábito, hacia determinadas conductas o hacia otras.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

tro autor es que tal diversidad se debe en realidad a la *diversidad de caracteres*, pues en todo hombre encontramos, en distintas proporciones, una mezcla de crueldad, egoísmo y compasión.[162] De manera que así predomine más uno de estos ingredientes u otro tendremos un hombre distinto. Sin embargo, Schopenhauer ha podido sembrar falsas expectativas cuando ha condenado con tanto empeño la ineficacia de la ley moral kantiana al subrayar reiteradas veces que en modo alguno cabría esperar de ella movernos a obrar. La ley moral estaría, pues, muy bien para brillar en los auditorios, pero no en la vida; tendría validez en la teoría, mas no en la práctica. Mas, después de toda la artillería crítica lanzada contra Kant, cuál es nuestra sorpresa al descubrir que a pesar de su *exhortación*, de su alabanza de la virtud compasiva, matriz de todas las virtudes morales, tal discurso tampoco puede en realidad *movernos* a obrar moralmente. En efecto, no por mucho que elogiemos la compasión, no por mucho que *recomendemos* su puesta en práctica, podemos *esperar* que nos hagamos compasivos. En esto, Schopenhauer, es inflexible y tajante:

> Si la compasión es el móvil básico de toda justicia y caridad auténticas, es decir, desinteresadas, ¿por qué uno es movido por ella y el otro no? ¿Acaso la ética, al descubrir el móvil moral, es capaz de ponerlo también en acción? ¿Puede transformar al hombre duro de corazón en compasivo, y, por tanto, en justo y caritativo? Ciertamente, no: la diferencia de los caracteres es innata e indestructible. Al malvado le es tan innata su maldad como a la serpiente sus colmillos y glándula venenosos; y tampoco como ella, puede él cambiarlo. '*Velle non discitur*', dijo el educador de Nerón.[163]

En este contexto, no tiene sentido *prescribir* nada, pues nos topamos con un carácter inmodificable, *inalterable*[164]. Estamos aquí ante una de las ideas fundamentales del autor. Aquello que *somos* no podemos cambiarlo. En

[162] Cfr. *ibid.*, pp. 234-236.
[163] *Ibid.*, p. 274 (SÉNECA, *Epist.*, 81, 14). Y en otro lugar lo explica más detalladamente: "Aquello que el hombre *quiere propiamente*, y el *anhelo* de su *ser más íntimo* y el *objetivo* que persigue conforme a dicho anhelo, no podemos cambiarlo en modo alguno mediante ningún influjo externo, como sería el caso de los consejos y las advertencias; de lo contrario, podríamos crearlo de nuevo. Séneca lo expresa magistralmente con su *velle non discitur*. Desde fuera sólo podemos actuar sobre la voluntad mediante *motivos*. Éstos, sin embargo, no pueden llegar a alterar la voluntad misma, [...]. Todo lo que puede hacer es modificar la *dirección* de su esfuerzo, logrando con ello que ese objetivo, al que aspira desde siempre con arreglo a su ser más íntimo, se vea perseguido por *algún otro camino* e incluso reparando en *un objeto enteramente distinto*; pero nunca conseguirá que la voluntad *quiera* realmente *algo diferente* a lo querido hasta el momento; esto permanece inmutable, ya que dicho querer es indisociable de su propia mismidad y ésta desaparecería con aquél. Sin embargo, la *manifestación* de ese querer, el *obrar*, puede verse harto modificado por influencia del conocimiento." SCHOPENHAUER, A., *Metafísica de las costumbres*, p. 32.
[164] Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 277.

tal convicción se esconde, en definitiva, la acusación más importante contra las pretensiones prescriptivistas de la ética kantiana. En este sentido, tan sólo cabe que aprendamos a *descubrir* nuestro ser más auténtico, que tomemos conciencia de aquello que verdaderamente somos. Con esta intención, Schopenhauer pone en marcha la vieja ética del *conócete a ti mismo*[165] como elemento fundamental para organizar nuestra vida. Podemos vivir sin conciencia de lo que somos. Pero entonces, piensa nuestro autor, 'carecemos' de carácter. Para Schopenhauer todos tenemos un carácter *inteligible*, cuya manifestación es el carácter *empírico*, algo que nos había enseñado Kant[166]. Pero además está el carácter *adquirido*, que es aquel que brota del autoconocimiento[167]. En este sentido, podemos modificar la dirección a la que apunta nuestra voluntad, pero no el querer mismo[168]. Podemos descubrir fines relevantes que antes no aparecían siquiera en el horizonte de nuestras vidas, pero, en última instancia, sería una operación de *descubrimiento* de aquello que somos. Y en este autodescubrimiento aparecerían nuevos motivos, nuevos resortes para una voluntad que siempre es la misma, aunque descubra otros caminos.

No podemos ahora discutir este aspecto del pensamiento schopenhaueriano. Por el momento nos basta llegar a comprender que esta afirmación de la invariabilidad del carácter, aunque sí quepa ir descubriéndolo a lo largo de un proceso de experiencia e introspección, justifica que resulte inútil todo prescriptivismo al modo de Kant. ¿De qué sirve prescribir universalmente la moralidad de una acción o la repulsa de otra? Por más que nos empeñemos en exhortar a alguien a que cambie de dirección en su obrar, esto no resultará posible, a menos que tal variación en su conducta esté prevista de algún modo en su carácter inteligible, pues lo que cuenta es nuestra *receptividad* para unos motivos y no para otros, pero tal receptividad permanece intacta[169]. En efecto, hablando de la diversidad de caracteres, escribe:

[165] Cfr. *El arte de ser feliz*, p. 98.
[166] Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 277. Cfr. también *ibid.*, pp. 204-205.
[167] Cfr. *El arte de ser feliz*, § 3.
[168] Para un estudio detallado de este asunto, cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 63-93. La referencia concreta a esta cuestión la encontramos en las siguientes palabras de Schopenhauer: "Con motivos puede obtenerse por la fuerza *legalidad*, no *moralidad*: se puede transformar el *obrar* pero no el verdadero *querer*, único al que se puede atribuir valor moral. No se puede cambiar el fin al que aspira la voluntad, sino solamente el camino que sigue para él. La enseñanza puede cambiar la elección de los medios pero no la de los últimos fines generales: éstos se los propone la voluntad de acuerdo con su naturaleza. Se puede mostrar al egoísta que con la renuncia a pequeñas ventajas obtendrá otras mayores; al malvado, que el ocasionar sufrimientos ajenos le reportará a él mismo otros mayores. Pero del egoísmo mismo, de la propia maldad, no se disuadirá a nadie; tan poco como al gato de su inclinación hacia los ratones. [...] La cabeza se ilumina; el corazón permanece sin mejora. Lo esencial, lo decisivo tanto en lo moral como en lo intelectual y como en lo físico es lo *innato*: lo artificial [*Kunst*] sólo puede, en todo caso, ayudar." *Ibid.*, pp. 280-281.
[169] Cfr. *ibid.*, p. 283.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

> De acuerdo con esta diversidad increíblemente grande, innata y originaria, a cada uno sólo le excitarán predominantemente *los* motivos para los que tenga una receptividad predominante; lo mismo que *un* cuerpo sólo reaccionará a ácidos y el otro sólo a cales, y como esto, tampoco aquello se puede cambiar. Los motivos altruistas [*menschen - freundlichen*], que tan poderosos estímulos son para el buen carácter, no son, como tales, capaces de nada en aquel que sólo es sensible a motivos egoístas. [...] Para una mejora real, sería necesario que uno transformase todo su tipo de receptividad para los motivos; [...] Pero eso es imposible con mucha más certeza que el que se pudiera convertir el plomo en oro. Pues sería preciso que, por así decirlo, al hombre se le diese la vuelta el corazón, que se agitase lo más hondo de él. Pero todo lo que se puede hacer es iluminar la *cabeza*, corregir el *conocimiento*, llevar al hombre a una comprensión más correcta de lo objetivamente existente, de las verdaderas relaciones de la vida. Mas con eso no se consigue sino que la índole de su voluntad se revele de forma más consecuente, clara y decidida, y se exprese sin falseamiento. [...] La enseñanza puede cambiar la elección de los medios pero no la de los últimos fines generales: éstos se los propone la voluntad de acuerdo con su naturaleza. [...] La cabeza se ilumina; el corazón permanece sin mejora. Lo esencial, lo decisivo, tanto en lo moral como en lo intelectual y como en lo físico, es lo *innato*; lo artificial [*Kunst*] sólo puede, en todo caso, ayudar.[170]

Operari sequitur esse, el obrar se sigue del ser, gusta de repetir una y mil veces nuestro autor[171], justo para llamar la atención de que el querer no se aprende, de que podemos modificar la *conducta* de los hombres, por ejemplo, a través del engaño o de la coacción, o por un aumento del conocimiento, pero no el *querer*[172], o como le gusta también decirlo, parafraseando un verso de Goethe: "Así tiene que ser, de ti no puedes escapar".[173]

Lo que subyace, por tanto, a todo este modo de pensar acerca de las posibilidades de actuar a partir de una posible transformación del yo es su concepto de *libertad*. Y en este sentido, hay que dejar bien claro que Schopenhauer pretende oponerse a la vieja doctrina del *liberum arbitrium indifferentiae*, que considera a la libertad como un poder absoluto, una suerte de cheque en blanco, de tal modo que un sujeto, en caso de conflicto, y

[170] *Ibid*., pp. 279-281.
[171] Cfr. *ibid*., p. 278.
[172] Cfr. *ibid*., p. 280.
[173] *Ibid*., p. 89.

según esta doctrina, podría libre e indistintamente elegir A o B[174]. Pero esto, para Schopenhauer, no es más que una ilusión mantenida en la infancia de la filosofía[175]. Ocurre, más bien, nos dirá, que el carácter es receptivo a determinados motivos, y no a otros, pero una vez que los motivos ejercen su influencia sobre el carácter, lo hacen implacablemente[176].

Por consiguiente, parece que a lo único a lo que podemos aspirar es a tener un mayor *conocimiento de lo que somos*[177], y, en este sentido, decimos que una persona que ha reflexionado sobre sí mismo *tiene carácter*, y aquél que se desconoce absolutamente a sí mismo, que anda como perdido, que carece de él[178]. Por un momento, el potencial del conocimiento para transformar la vida de los hombres parece haberse oscurecido notablemente. Parece que estamos, sin más, en brazos del *destino*, y que la fatalidad se cierne sobre nosotros[179]. Y en cierto modo es así, pero en otro sentido, no. Y ello porque Schopenhauer insiste en la necesidad del *autoconocimiento*, pues aunque el querer del hombre no puede modificarse, lo que el hombre sea aparece muy oculto en su interior[180]. En esta tesitura, puede ocurrir que toda nuestra vida, si prescindimos de la autorreflexión, la construyamos queriendo, sí, tal o cual cosa, pero dando crédito a unos motivos y no a otros, que también pueden estar, como en letargo, esperando el momento de activar nuestra voluntad. El

[174] Para profundizar sobre este tema remitimos a *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 55, y también a *Los dos problemas fundamentales de la ética*, en concreto "Sobre la libertad de la voluntad". También está muy bien tratado en el capítulo III de la *Metafísica de las costumbres.*
[175] Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 278.
[176] Esto suscita un interesante problema, y es el de cómo puede la voluntad sustraerse al poder de los motivos, y, en este sentido, se plantea el problema de la relación de la negación de la voluntad con la inexorabilidad de la motivación. A esta cuestión le dedica Schopenhauer unas interesantísimas y decisivas páginas en su *Metafísica de las costumbres*, pp. 188-189.
[177] Sobre la importancia de este extremo abunda Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representa - ción*, IV, § 55. También lo abordará en su *Metafísica de las costumbres,* capítulo IV, o en *El arte de ser feliz*, pp. 98-99.
[178] Este 'tener carácter' lo que sabemos, en definitiva, de nosotros mismos, es lo que Schopenhauer llama carácter *adquirido,* a diferencia del *inteligible* y de su objetivación, el *empírico.* Para más detalles en relación a la distinción entre carácter inteligible, empírico y adquirido, cfr. *Metafísica de las costumbres*, pp. 45-48. También puede verse *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 55, o *El arte de ser feliz*, § 3.
[179] Se trata de la idea de que el sujeto no tiene un control total sobre el resultado de su acción, por más que la haya meditado y planeado: "En la vida ocurre como en el ajedrez: en ambas hacemos un plan, pero éste queda del todo condicionado por lo que en el ajedrez hará el contrario y, en la vida, el destino. Las modificaciones que así se producen, generalmente, son tan importantes que nuestro plan apenas es reconocible en algunos rasgos básicos cuando lo realizamos." *El arte de ser feliz*, § 23.
[180] En efecto, apunta Schopenhauer, "[...] el conocimiento que tenemos de nosotros mismos no es, en absoluto, completo ni exhaustivo sino más bien superficial; y en la parte mayor y principal nos somos desconocidos y somos un enigma para nosotros mismos; [...]. En aquella otra parte que cae dentro de nuestro conocimiento cada uno es, ciertamente, en todo distinto del otro: pero de ello no se sigue que ocurra exactamente igual con respecto a la parte grande y esencial que permanece oculta y desconocida para cada uno. Pues para ésa queda al menos una posibilidad de que sea una e idéntica en todos." *Los dos problemas fun - damentales de la ética*, pp., 290-291.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

conocimiento del mundo y nuestro conocimiento de nosotros mismos puede desvelarnos una mayor gama, un *horizonte* más amplio de motivos en relación a los que hasta el presente habíamos considerado. Y este es, por consiguiente, el papel del conocimiento y del autoconocimiento: por una parte, ensanchar, no sin un cierto componente de angustia, el abanico de opciones[181]; por otra, en función de lo que *queremos* y *podemos*, corregir nuestra conducta, nuestras estrategias, que quizás no nos estén llevando a donde realmente querríamos ir[172]. Y por falta de esta reflexión, dirá Schopenhauer, la mayoría de los hombres andan por la vida cosechando la insatisfacción consigo mismos, zigzagueando cual niños pequeños en medio de un bazar[183]. Pues bien, ya que no es posible prescribir nada, ya que el carácter es inamovible, sólo resta un mejor conocimiento de nosotros mismos de tal modo que tal autoconocimiento nos ayude a *esquivar*, en lo posible, el dolor. Tal es la aspiración máxima de la ética schopenhaueriana, de la que ahora nos ocuparemos.

[181] Según Schopenhauer, el conocimiento, al ofrecernos un distanciarnos y un abrir nuevas posibilidades en la realidad, nos desmarca de ese horizonte reducido en el que se desenvuelve la vida animal. Pero también por ello, la vida humana está atravesada por la *angustia*. Cfr. *Metafísica de las costumbres*, pp. 35-38. Y, también por ello, el hombre es capaz de *decisión* y no meramente de *deseo*. Cfr. *ibid.*, p. 41.
[182] Es interesante este aspecto del pensamiento schopenhaueriano, donde el papel de la reflexión podría parecer que ocupa un lugar secundario, y no lo es así, habida cuenta de que es fundamental para lo que Schopenhauer llama 'carácter adquirido'. Pero veamos un par de breves textos donde Schopenhauer hace referencia a la importancia del conocimiento para la vida: "La vida supone un alivio en tanto somos entes *cognitivos*, pues en tanto que seres *volitivos* no representa sino un tormento. El *conocer* es la promesa de salvación, el auténtico evangelio; en cambio, el querer constituye el propio infierno." *Escritos inéditos de juventud*, § 77 (1814). Y, en otro lugar, leemos: "Restringir sus necesidades para ensanchar su libertad y *conformarse con uno mismo tan pronto como sea posible*, tal es la máxima para quien sabe ver los mayores valores tanto *dentro* como *fuera de sí* y se da cuenta de que el conocer resulta infinitamente más satisfactorio que el querer." *Manuscritos berlineses*, § 48, (1821).
[183] Cfr. *Metafísica de las costumbres*, pp. 45-46.

V
NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR, FELICIDAD Y ABANDONO DEL MUNDO

Sólo hay un error innato: el pensar que existimos para ser felices.[184]

Schopenhauer no se contentó con descifrar el móvil, el fundamento de la moral. Quiso dar un paso más allá en su intento de explicar la moralidad. Y ello lo hizo buscando la concordancia de sus tesis con lo que para él era el planteamiento ético correcto. Dentro de su esquema, la idea principal a tener en cuenta no es otra sino la de que toda la realidad es *una*, y que la *individuación*, la *diferenciación* es mera *apariencia*, mero resultado de la yuxtaposición y sucesión, es decir, del espacio y del tiempo que, como Kant demostró, no son más que *formas a priori de la sensibilidad*, y, por tanto, algo perteneciente al *fenómeno*, no a la cosa en sí[185]. Por ser responsables de esta individuación o diferenciación de lo real, Schopenhauer llamó al espacio y al tiempo *principium individuationis*[186]. Así pues, la pluralidad es sólo aparente, mientras la realidad es *una* y la *misma*. Esta unidad metafísica de lo real sirve a Schopenhauer de apoyo a su concepción ética. Mas tal doctrina metafísica, en realidad, no es nueva, sino que cuenta con el aval de la sabiduría de los siglos, confirmada, sin duda alguna, por la estética trascendental de Kant:

[184] Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación* (*Complementos*), Madrid, Trotta, 2003, ed. de P. López de Santa María, p. 692.
[185] Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 291.
[186] Así nos lo recuerda, por ejemplo, y entre otros muchos lugares, al principio del § 61 del libro IV de *El mundo como voluntad y representación*: "Hemos dicho que el espacio y el tiempo constituyen el *principium individuationis*, porque la multiplicidad de lo semejante sólo es posible en ellos y por ellos." O también en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 291, donde leemos: "¿En qué se basa toda pluralidad y diversidad numérica de los seres? En el espacio y el tiempo: sólo por éstos resulta aquélla posible; porque lo múltiple sólo puede pensarse y representarse como yuxtaposición o como sucesión. Pues lo múltiple homogéneo son los *individuos*; y así, denomino al espacio y al tiempo el *principium individuationis* en el sentido de que hacen posible la *pluralidad*, sin preocuparme de que era éste exactamente el sentido en el que los escolásticos tomaban esa expresión."

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

> Si *algo* es indudablemente verdadero en esas explicaciones que la admirable sagacidad de *Kant* ha ofrecido al mundo, es la *Estética Trascendental*, o sea, la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo.[...] Según ella, pues, el espacio y el tiempo son las formas de nuestra propia facultad intuitiva, pertenecen a ella y no a las cosas conocidas a través de ella; así que no pueden ser jamás una determinación de las cosas en sí, sino que competen sólo al *fenómeno*, en la medida en que éste resulta posible únicamente en nuestra conciencia del mundo externo ligada a condiciones fisiológicas. [...] Esa doctrina de que toda pluralidad es sólo aparente; de que en todos los individuos de este mundo, por muy infinito número en que se presenten en yuxtaposición y sucesión, se manifiesta solamente una y la misma esencia verdaderamente existente, presente e idéntica en todos ellos: esa doctrina ha existido, desde luego, mucho antes de *Kant* y hasta se podría decir que desde siempre. Pues ésa es, ante todo, la doctrina central y básica del libro más antiguo del mundo, los sagrados *Vedas*, cuya parte dogmática o, más bien, su doctrina esotérica, se nos presenta en las *Upanishads*.[187]

Pero antes que Kant, otros nombres como Pitágoras, los eleatas, Plotino, Escoto Erígena, la mística de los Sufíes, Giordano Bruno, Spinoza y Schelling vienen a engrosar la lista de autores en los que cabe encontrar esta misma visión metafísica. Y el mérito de Schopenhauer sería haber sabido ensamblar metafísica y ética, como hasta ahora no se había hecho, dando respuesta al problema del fundamento de la moral. Así pues, la multiplicidad y divisibilidad pertenece sólo al fenómeno, por lo que añade Schopenhauer,

> [...] es una y la misma esencia la que se presenta en todo lo viviente; y así, aquella concepción que supera la diferencia entre el yo y el no-yo no es la equivocada: más bien tiene que serlo la contraria. Esta última la encontramos también designada por los hindúes con el nombre de *Maya,* es decir, apariencia, engaño, ilusión. Aquella visión es la que hemos descubierto como fundamento del fenómeno de la compasión y como teniendo en éste su expresión real. Por tanto, ella sería la base metafísica de la ética y consistiría en que *un* individuo reconoce inmediatamente en el *otro* a sí mismo, su propio ser verdadero.[188]

De este modo, Schopenhauer pone en concordancia el obrar recto y bueno con esta sabiduría metafísica milenaria, mientras que quien la ignora,

[187] *Ibid*., pp. 291-292.
[188] *Ibid*., p. 294.

y afirma la voluntad de vivir que, recordémoslo, es la esencia de la Voluntad en que todo consiste, queda atrapado en la falsa red del egoísmo y, por tanto, es prisionero ya de la perversión moral. Por el contrario, quien niega la voluntad de vivir, o lo que es lo mismo, quien no se aferra al egoísmo, está más cerca de alcanzar una dimensión moral en su existencia:

> 'La individuación es real, el *principium individuationis* y la diversidad de los individuos que en ella se basa es el orden de las cosas en sí. Cada individuo es un ser radicalmente distinto de todos los demás. Únicamente en mi propio yo tengo mi verdadera existencia, en cambio, todo lo demás es no-yo y ajeno a mí'. Éste es el conocimiento de cuya verdad dan fe la carne y los huesos, que se encuentra en la base de todo egoísmo y cuya expresión real es aquella conducta sin amor, injusta o malvada.
>
> La individuación es un mero fenómeno surgido en virtud del espacio y el tiempo, que no son más que formas de todos los objetos de mi facultad cerebral de conocer condicionadas por ella; de ahí que también la pluralidad y diversidad de los individuos sea mero fenómeno, es decir, que exista sólo en mi *representación.* Mi esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como aquel en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia.' Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula 'tat-tvam asi' es decir, 'esto eres tú' es el que aparece como *compasión*; en el que, por tanto, se basa toda virtud auténtica, es decir, desinteresada, y cuya expresión real es toda buena acción. Es en último término a este conocimiento al que se dirige toda apelación a la clemencia, a la caridad, a la misericordia en lugar de la justicia: pues tal apelación es un recuerdo de la consideración en la que todos somos uno y el mismo ser. En cambio, el egoísmo, la envidia, el odio, la persecución, la dureza, la venganza, el sadismo y la crueldad se basan en aquel primer conocimiento y se dan por satisfechos con él.[189]

Pero, cabe preguntarse, cuestionando todo este esquema, si es necesario que la individuación sea concebida como aparente para justificar la falsedad del egoísmo. Aquí tenemos que discrepar de Schopenhauer. A fin de cuentas, si todo es Voluntad, si la Voluntad de vivir, de afirmarse, en tanto impulso ciego, es el *en sí* de todo lo real, ¿no es el egoísmo, con independencia de que la individuación sea mera apariencia, la conducta más adecuada al substrato metafísico de lo real? ¿Dónde está escrito que la comprensión

[189] *Ibid*., pp. 294-295.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

metafísica de lo real que, recordémoslo, es ciega autoafirmación de la Voluntad, implique dar paso a la compasión? Porque puedo entender que todo es uno, que una y la misma Voluntad es el substrato de todo lo real, pero, insistamos en ello, esa Voluntad es ciega autoafirmación, e insaciable[190]. ¿Y por qué no ponernos en guardia frente a ese *otro yo* que, sea todo lo igual que se quiera a mí, también es Voluntad, y, por tanto, mera objetivación del ciego egoísmo? En definitiva, queremos dejar constancia de que no vemos clara la pretensión schopenhaueriana de otorgar un fundamento metafísico a su ética. Porque resulta que la *diferenciación* de los seres es mera *apariencia*, en la medida en que es fruto del *principium individuationis*, y, por consiguiente, fruto de nuestra peculiar subjetividad; pero, en cambio, el ímpetu de *autoafirmación* de la Voluntad en que *todo* consiste es el *en sí no sólo del yo, sino también todo otro yo*. Por consiguiente, ¿hay alguna conducta más acorde con la esencia *metafísica* de lo real que el *egoísmo*? Tal es el puerto al que nos conduce, honestamente, la metafísica schopenhaueriana, pero, claro está, no es al que nuestro autor quiso arribar. Más bien se contentó con señalar que el *egoísmo* se alimenta de la *ilusión* consistente en tomar por real la mera *diferenciación* de los seres. Pero silenció que el egoísmo podía del mismo modo alimentarse de la *igualdad* de todos los seres, en la medida en que materializan la *autoafirmación* de la Voluntad, ciega e infinita. Y esto es, en definitiva, lo que no nos parece congruente, si la hemos entendido bien, de la exposición schopenhaueriana, y de su intento de hacer conciliables metafísica y ética.

Pero, discusiones aparte, este sencillo esquema lo aplica Schopenhauer a la hora de contraponer al hombre bueno y al malvado. Mas antes de adentrarnos en sus explicaciones quisiéramos aventurar una pregunta: ¿es realmente garantía de moralidad la negación de la voluntad de vivir? Y, por otra parte, ¿no cabe afirmar la voluntad más allá del egoísmo, y, por consiguiente, que podamos abrirnos también, *vía voluntad*, a un horizonte moral? Dejemos, no obstante, que estas cuestiones estén en el trasfondo de nuestra indagación sobre la filosofía moral schopenhaueriana. Por el momento, recordemos que, según nuestro autor, para el egoísta el *principium individuationis* es *real*, hasta el punto de que hace una diferenciación *absoluta* entre el *yo* y el *no yo*[191]. Sin embargo, que la individuación no existe más que

[190] Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 54.
[191] Cfr. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 294-295. Paradigma de esta diferencia es el hombre malvado, según Schopenhauer, en el que se manifiesta tanto una voluntad de vivir enfática, como un foso entre el yo y el otro: "Dos cosas se manifiestan aquí patentes: primera, que la intensidad del deseo de vivir es excesiva en tal individuo y rebasa la primera afirmación de su propio cuerpo; segunda, que su conocimiento, sometido exclusivamente al principio de razón y preso en el *principium individuationis,* se

en mi representación, en el fenómeno, eso es lo Schopenhauer cree que hay de erróneo en el planteamiento de aquél. Y, algo que nosotros acabamos de cuestionar, esta verdad le parece a Schopenhauer que sirve de justificación *metafísica* a la *compasión*[192].

Se trata, para nuestro autor, de dos formas de conocimiento contrapuestas, que se manifiestan claramente en dos actitudes igualmente enfrentadas, la del hombre de buen carácter y la del malvado:

> *Éste* siente siempre una sólida barrera entre él mismo y todo lo que está fuera de él. El mundo es para él un *no-yo absoluto* y su relación con él es originariamente hostil: con lo que el tono fundamental de su ánimo es el odio, la desconfianza, la envidia y el sadismo. En cambio, el buen carácter vive en un mundo externo homogéneo con su ser: los demás no son para él no-yo sino 'yo otra vez'. Por eso, su relación originaria con todos es amistosa: se siente emparentado en su interior con todos los seres, participa inmediatamente de su placer y dolor, y supone confiadamente la misma participación en ellos. De aquí nace la honda paz de su interior como aquel ánimo confiado, sereno y satisfecho gracias al cual todos se sienten bien a su lado.[193]

Lo que Schopenhauer está afirmando, aun no careciendo absolutamente de razón, es, así lo creemos nosotros, discutible. Resulta cierto que el egoísta establece un foso entre el yo y el no yo, es decir, entre él y todo lo demás. La cuestión, a nuestro juicio, es que el egoísmo, para su supresión, no requiere la eliminación de esta *diferencia*, tal y como parece entenderlo Schopenhauer. El egoísmo brota de la *autoafirmación* del yo *frente a todo lo demás*, sea igual o sea diverso al yo en sus rasgos más propios. El egoísmo, según creemos, cabe entre los que son iguales y entre los que no lo son. No procede de un error metafísico, de un fallo en la perspectiva con la que comprendemos la realidad. Podemos reconocernos como iguales y, sin embargo, pretender, por encima de todo, nuestra autoafirmación. Esto es algo que ya lo supo ver muy bien Hobbes[194]. Sin embargo, nuestro autor cree que en la medida en que me reco-

atiene tercamente a la distinción que este último establece entre su cuerpo y el de los demás, procurando su bienestar, sin importarle el ajeno, y considerando a los demás seres como extraños a él y separados de su individualidad por un abismo, o mejor, como si fueran fantasmas y no seres reales. Estos elementos constituyen la base del hombre perverso." *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 65.
[192] *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 295.
[193] *Ibid*., pp. 295-296.
[194] En efecto, Hobbes nos dice: "La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro indi-

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

nozco en el otro, o el otro en mí, el egoísmo se detiene. Y a tal extremo se extiende su obsesión por el hecho de que es la conciencia de la diferencia la responsable del mal, que llega incluso a decir que el hombre malvado y el bueno muestran también una actitud diferente ante el hecho de la *muerte*, algo que nos parece a nosotros totalmente discutible, pero que viene a probar hasta qué punto otorgaba importancia a su tesis de la vinculación entre diferenciación y mal:

> Aquél para quien todos los demás eran siempre no-yo; que en el fondo concebía su propia persona como la única verdaderamente real; que a los demás los veía, en cambio, como meros fantasmas a los que atribuía una existencia meramente relativa, en la medida en que podían ser medios para sus fines u oponerse a ellos, de modo que permanecía una diferencia inmensurable, un profundo abismo entre su persona y aquellos no–yoes; que, por tanto, existía exclusivamente en aquella persona propia; ése, en la muerte, vio perecer con su yo toda la realidad y el mundo entero. En cambio, aquel que en todos los demás y hasta en todo lo que tiene vida vio su propio ser, a sí mismo; aquel cuya existencia, por tanto, confluyó con la de todos los vivientes, ése pierde con la muerte sólo una pequeña parte de su existencia: él permanece en todos los demás, en los que ha conocido y amado su ser y su propio yo, y desaparece el engaño que separaba su conciencia de las de los demás. En esto podría basarse, desde luego no totalmente, pero sí en gran parte, la distinta forma en la que se enfrentan a la muerte los hombres especialmente buenos y los predominantemente malvados.[195]

Nos parece que en todo esto Schopenhauer está llegando demasiado lejos. A fin de cuentas, el modo de afrontar la muerte es independiente del talante moral con el que abordamos a los otros. ¿O es que no hay hombres malvados despreocupados en este sentido, y hombres buenos atormentados por el hecho de verse condenados a morir?

Y, sin embargo, Schopenhauer se muestra obstinado con esta lectura metafísica de la conducta ética. Por ello, y en consonancia con todo esto, piensa nuestro autor que aunque la compasión sea el gran misterio de la ética[196], y aunque, como hemos tenido ocasión de ver, los motivos determi-

viduo no pueda reclamar con igual derecho". HOBBES, Th., *Leviatán*, Madrid, Alianza editorial, ed. de C. Mellizo, 1988, cap. XIII, p. 105.

[195] *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 297.

[196] "Toda buena acción totalmente pura, toda ayuda total y verdaderamente desinteresada que, como tal, tiene su motivo exclusivamente en la necesidad del otro, es verdaderamente, si la investigamos hasta su razón última, una acción misteriosa, una mística práctica, en la medida en que nace de mismo conocimiento que constituye la esencia de toda mística verdadera y no es explicable con verdad de ninguna otra forma. [...] Por eso en el apartado anterior he llamado a la compasión el gran misterio de la ética." *Ibid*., p. 296.

nen absolutamente a la voluntad, tal compasión es posible gracias a este *conocimiento metafísico adecuado* de la unidad de lo real, se tenga de él plena conciencia o no, junto a la *experiencia del sufrimiento del otro*. Porque es a partir de esta experiencia, y a veces también cuando sufrimos directamente algo en nuestras propias carnes, como se produce, misteriosamente, no una *transformación* del yo, algo que, como hemos visto, resulta del todo punto imposible[197], pero sí un *aquietamiento* de la voluntad en su carácter impetuoso e insaciable[198]. En efecto, nos dirá Schopenhauer, ¿no incurrimos en una contradicción al afirmar que, por una parte, la voluntad está necesariamente determinada por los motivos, y que, sin embargo, es posible un *aquietamiento* de la misma? La respuesta está en que, según nuestro autor, tal aquietamiento procede no de la voluntad misma, sino a instancias del *conocimiento*; pero no del basado en el *principium individuationis*, sino de aquel otro conocimiento que afirma la unidad de lo real, la ausencia de abismo entre el yo y el no yo. Y en este conocimiento, la experiencia del sufrimiento es justo quien lo hace posible. En efecto, ¿cómo puede ocurrir que una voluntad, tan férreamente sujeta a los motivos relevantes para ella, pueda verse frenada en su empuje? Schopenhauer lo explica así:

> Pero la clave para conciliar estas contradicciones estriba en lo siguiente: ese estado en que el carácter se sustrae al poder de los sentidos no proviene directamente de la voluntad, sino de un *modo de conocimiento transformado*. En efecto, mientras el *conocimiento* no sea sino el anclado al *principium individuationis* y se limite a seguir las huellas del principio de razón, la fuerza de los motivos seguirá siendo irresistible. En cambio, cuando se traspase el *principium individuationis*, cuando en la multiplicidad de cosas individuales y en la diversidad de los fenómenos se reconozca inmediatamente que el ser en sí de todas las cosas es idéntico en todas ellas, por cuanto que una y la misma voluntad se manifiesta en todo, conocimiento al que se accede desde la condición de sufrimiento propia del ser vivo, de dicho conocimiento global se desprenderá un *aquietamiento* de toda volición; entonces los *motivos* particulares se volverán ineficaces, porque

[197] Son varios los lugares en los que Schopenhauer se refiere a ello. Baste como ejemplo la siguiente declaración: "Aquí el hombre no constituye ninguna excepción con respecto al resto de la naturaleza: también él tiene su índole constante, su carácter invariable que, sin embargo, es totalmente individual y diferente de cada uno. [...] La totalidad de sus acciones, determinadas en su índole externa por los motivos, no pueden nunca resultar de otra manera más que de acuerdo con ese invariable carácter individual: tal y como uno es, así tiene que obrar. Por eso a cada individuo dado, en cada caso individual dado, sólo le es posible *una* acción: *operari sequitur esse*". *Ibid*., p. 204.

[198] Cfr. *Metafísica de las costumbres*, p. 55.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

el modo de conocimiento que los origina ha quedado postergado, al verse eclipsado por otro totalmente distinto. Por eso el carácter no puede *modificarse parcialmente* en modo alguno, debiendo cumplir con el consecuencialismo de una ley natural los dictados de esa voluntad de la que globalmente es manifestación suya; sin embargo, esa globalidad que es el carácter mismo puede verse *suprimida* totalmente gracias a la *transformación del conocimiento* apuntada.[199]

Pero si la *compasión* es la *virtud moral* propiamente dicha, y, en este sentido, la fuente de toda acción moral, no por ello hemos de pensar que es el *centro* de toda la filosofía práctica schopenhaueriana. Como hemos visto, Schopenhauer, toda vez que ha desenmascarado como inservible e inútil la ley moral kantiana, elogia ciertamente la compasión y, en este sentido, al hombre compasivo. Pero no se detiene aquí, sino que va más allá del elogio de esta virtud, pues, no lo olvidemos, la existencia es esencialmente sufrimiento, y, en gran medida, adentrarse en la compasión es *hacerse cargo* del dolor de la existencia que aflige al otro, cargar con sus sufrimiento además del nuestro[200]. Mas ante este panorama doloroso que nos depara la existencia, desde luego que el suicidio no es la respuesta que alguien pudiera estar pensando que nos daría este consumado pesimista. Por extraño que resulte, el suicida es visto por Schopenhauer como alguien que *afirma* su voluntad de vivir, pues el acto con el que se quita la vida en realidad es una protesta no tanto contra la vida misma, sino más bien contra el estado en el que aquélla parecía estar sumida. Al darse, pues, muerte en unas condiciones insoportables, en realidad el suicida lo que está haciendo es afirmar la vida[201].

De manera que no es tal la vía que nuestro autor nos propone para redimirnos del dolor de la existencia. Pero lo diremos de una vez y sin rodeos: nos

[199] *Ibid*., p. 189.
[200] Resulta muy llamativo el que para nuestro autor, la *justicia* nos acerque a la negación de la voluntad porque el justo no echa sus sufrimientos sobre las espaldas del otro, sino que carga con los propios. Pero la *caridad* implica una mayor negación de tal voluntad de vivir, porque en ella no sólo hacemos acopio del propio, sino del dolor ajeno. Llegado a este punto, cede el apego al mundo y se impone una renuncia generalizada. Cfr. *El mundo como voluntad y representación* (*Complementos*), pp. 662-663. Pero lo curioso del asunto, tal y como a nosotros nos parece, es que, para Schopenhauer la compasión y el dolor del otro son sólo la *ocasión* perfecta para *acelerar* nuestro *abandono del mundo*, y, consecuentemente, también del *otro*, pues, a nuestro entender, la compasión no puede ser considerada *abstractamente*, es decir, como un sentimiento meramente contemplativo. Difícilmente podemos pensar en una compasión sincera que no sea *práctica*, pues de lo contrario no pasaría de ser algo equiparable a las lágrimas ante la ficción. Precisamente sobre este último tema, cfr. los excelentes trabajos de BEJARANO, T., "Las emociones ante la ficción", *Thémata*. *Revista de Filosofía*, Sevilla, nº 13, 1995, pp. 73-95, p. 91, así como "Metarepresentation and human capacities", *Pragmatics & Cognition*, 11: 1 2003, pp. 93-140, p. 95 y p. 135. Pero entonces, la compasión no puede llevarnos, jamás, como piensa Schopenhauer, a cortar los lazos con el mundo, pues estaremos vinculados a él a través del otro, de quien nos hacemos cargo.
[201] Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 69.

sorprende una filosofía pesimista, centrada en el sufrimiento que comporta el mero existir, que señala a la compasión como el fundamento de la ética y que, sin embargo, luego parece por completo olvidarse de tal 'mística práctica', como él la llama, para entregarse, sin más, a la 'búsqueda' de la felicidad personal, pero en un sentido completamente individualista. Y es que descubrimos que a Schopenhauer le importa, bien es cierto, aunque sea en un sentido teórico, abstracto, el sufrimiento del otro; pero le interesa más, si cabe, el propio. Resulta llamativo cómo, investigado el fundamento de la moral, aclarado que descansa por entero en la compasión, nuestro filósofo no se pregunte en qué medida el dolor del otro acrecienta nuestro dolor, o en qué medida, su felicidad puede aumentar también la nuestra. Pero, ¿no será que nuestro autor está proponiendo, soterradamente, una sutil forma de egoísmo? En efecto, a lo largo de abundantes páginas irá mostrando lo absurdo de *afanarse* en la existencia, y lo importante que es adoptar una actitud *pasiva* ante la misma. Porque si la voluntad en el hombre es la fuente del dolor, y su preocupación más inmediata es amortiguar o reducir este dolor, la conclusión a la que llega Schopenhauer es que hay que contener, *aquietar*[202] en lo posible a la responsable de gran parte de nuestras desgracias: la voluntad. Pero cuando uno se preocupa por extirpar el sufrimiento más inmediato, y cuando buscamos muros de contención para la voluntad, los nexos con el propio mundo, y, por tanto, también con los otros, acaban por cortarse.

No es, pues, adecuado, decir que la ética schopenhaueriana es una ética de la compasión, como si aquí acabara todo, y fuera éste el mensaje final de su filosofía práctica, y el más preciado. Shopenhauer ha indagado, desde un punto de vista *teórico*, qué hay detrás de esas acciones que con tanta unanimidad ganan nuestro aplauso y son reconocidas como virtuosas. Y ha llegado a la conclusión de que no hay otro fundamento que la compasión. Para sorpresa nuestra, en este punto, nuestro autor hace completamente caso omiso de Hume y de sus *Investigaciones sobre el principio de la moral*, en donde se sitúa a los *sentiments of humanity* como fundamento de nuestras distinciones morales, y, por tanto, de la moralidad misma[203]. Las razones de este llamativo silencio las dejamos, por el momento, en el aire. Lo cierto y verdad es que, una vez explicada la moral y aquello que la hace posible, al menos en el campo de la virtud, nuestro autor prolonga su filosofía práctica hacia *otro objetivo*, y, aun cuando sigue vinculado a la cuestión del dolor de

[202] Cfr. *ibid*., IV, § 70.
[203] Nos hemos ocupado de esto en nuestro trabajo "Hume, Berlin y la búsqueda de un horizonte humano común", *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XI (1999), nº 22, pp. 177-200, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

la existencia, se aborda ahora de un modo totalmente desligado de la virtud, y por tanto, planteándolo, en definitiva, en términos que nos atreveríamos a calificar de 'no morales'. El objetivo de largo alcance que le preocupa a nuestro autor es en realidad cómo hacer *soportable* la existencia, pero no la de cualquier hombre, sino la del *yo*, y sólo en este sentido, la de cualquier otro hombre, pero sin que el dolor de la existencia del otro pueda entorpecer en ningún caso la liberación del sufrimiento propio.

En efecto, decíamos hace un momento que Schopenhauer va más allá de la compasión, y así mismo él llega a confesarlo: "Mi filosofía es la única que se aventura en la ética por encima de las buenas acciones y distingue algo superior: el ascetismo."[204] Si volcamos ahora nuestra atención sobre *El arte de ser feliz*, nos llama poderosamente la atención que sea la primera regla de todas la que en su punto de partida arranque del dolor de la existencia, y de la necesidad de desligarse en lo posible de este dolor:

> Todos hemos nacido en Arcadia, es decir, entramos en el mundo llenos de aspiraciones a la felicidad y al goce, y conservamos la insensata esperanza de realizarlas, hasta que el destino nos atrapa rudamente y nos muestra que *nada* es nuestro, sino que todo es suyo, puesto que no sólo tiene un derecho indiscutible sobre todas nuestras posesiones, sino además sobre los brazos y las piernas, los ojos y las orejas, hasta sobre la nariz en medio de la cara. Luego viene la experiencia y nos enseña que la felicidad y el goce son puras quimeras que nos muestran una ilusión en las lejanías, mientras que el sufrimiento y el dolor son reales, que se manifiestan a sí mismos inmediatamente sin necesitar la ilusión de su esperanza. Si esta enseñanza trae frutos, entonces cesamos de buscar felicidad y goce, y sólo procuramos escapar en lo posible al dolor y al sufrimiento. 'El prudente no aspira al placer, sino a la ausencia de dolor'(Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 11, 112b 15). Reconocemos que lo mejor que se puede encontrar en el mundo es un presente indoloro, tranquilo y soportable: si lo alcanzamos, sabemos apreciarlo, y nos guardamos mucho de estropearlo con un anhelo incesante de alegrías imaginarias o con angustiadas preocupaciones cara a un futuro siempre incierto que, por mucho que luchemos, no deja de estar en manos del destino.[205]

No en vano, ni por casualidad, ocupa ésta la primera de las cincuenta reglas que componen *El arte de ser feliz*. Y ya aquí nos encontramos las

[204] *Manuscritos berlineses*, § 144, (1826).
[205] *El arte de ser feliz*, § 1.

claves principales de todo lo que va a seguir, pues, de alguna manera, las reglas que completan este pequeño manual de felicidad tienen un único objetivo: librarnos en lo posible del dolor, y, así, hacer más soportable, más llevadera nuestra existencia.

En efecto, en esta primera regla hemos visto cómo la felicidad es una quimera, y que, por tanto, es inútil perseguirla. Estamos, en buena medida, en manos del destino, y lo más prudente será comprender que sólo el presente es real, al igual que el dolor y el sufrimiento, y que, por tanto, lo más sensato será empeñarse no en perseguir esa nube de la felicidad, que siempre que estamos a punto de tocarla se desvanece, sino en esquivar sencillamente el dolor en todo lo posible. Para ello, un elemento esencial resulta ser, según nuestro autor, el *autoconocimiento*, el llegar a tener conciencia de lo que uno *es*, en la medida en que *somos nuestro carácter* e *invariablemente*, y por ello es fundamental llegar a conocerlo, si queremos evitarnos innecesarios sufrimientos. En efecto, Schopenhauer habla del carácter *inteligible*, cuya concreción es el carácter *empírico*, es decir, el impulso natural irracional que habita en todos nosotros, nuestra predisposición a esto o aquello; pero, a su vez, habla de una carácter *adquirido*, con el cual se refiere a la comprensión que tenemos de nosotros mismos[206]. Para nuestro autor, ante la necesidad de tomar decisiones en la vida, la importancia del autoconocimiento es esencial, si no queremos deambular por aquélla en zig zag, cual niños en medio de un bazar. Sin este autoconocimiento el hombre no tiene propiamente carácter, sino que más bien es arrastrado por fuerzas ciegas que libran una interior batalla, así como por las circunstancias. Pero entonces, nos advierte Schopenhauer, su vida no seguirá una trayectoria recta, sino que de aquí para allá sólo cosechará sufrimientos. Mas no nos engañemos, no creamos que la solución está en encontrar *normas* para guiar la conducta: ello es tarea inútil frente a lo inamovible del carácter. Lo único que cabe es la introspección y sacar el mejor partido *de uno mismo*, optimizando nuestras decisiones en función de lo que *queremos* y *podemos* en cada momento, pues sólo así llegaremos al más precioso regalo, a saber, el estar satisfecho con uno mismo:

> *Velle non discitur* ['El querer no se puede aprender', Séneca, *Epistulae ad Lucilium*, 81, 14]. [...] Debemos aprender a partir de la experiencia qué es lo que queremos y de qué somos capaces. Anteriormente no lo sabemos, carecemos de carácter y a menudo debemos sufrir duros golpes que, desde fuera, nos fuerzan a volver a nues-

[206] Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 55.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

> tro propio camino. Pero cuando finalmente lo hemos aprendido, entonces hemos conseguido lo que la gente llama carácter, es decir, el *carácter adquirido*. Según lo dicho no es más que un conocimiento lo más completo posible de la propia individualidad [...]. Ya no actuaremos como principiantes que ponderan, intentan, tantean, para ver lo que realmente quieren o pueden hacer; sino que lo sabemos de una vez por todas, de modo que, en cualquier elección, sólo hemos de aplicar proposiciones generales a casos particulares y llegamos pronto a la decisión. Conocemos nuestra voluntad en general y no nos dejamos seducir por estados de ánimos [...]. Cuando estamos totalmente familiarizados con nuestras capacidades y deficiencias, ya no intentaremos mostrar puntos fuertes que no tenemos, no jugaremos con moneda falsa, porque estos engaños finalmente fallarán su meta. Dado que todo el ser humano sólo es la manifestación de su voluntad, no puede haber nada más erróneo que, partiendo de la reflexión, pretender ser alguien diferente del que se es, porque esto significa una contradicción directa de la voluntad consigo misma. [...] A este respecto, el conocimiento de la propia mentalidad y de todas las clases de capacidades personales y de sus límites variables es el camino más seguro para llegar a estar lo más satisfecho que se pueda de uno mismo. [...] Nada nos reconcilia más firmemente con la necesidad exterior e interior como su conocimiento preciso. Cuando hemos reconocido de una vez por todas nuestros fallos y deficiencias lo mismo que nuestras características buenas y capacidades, y hemos puesto nuestras metas de acuerdo con ellas, conformándonos con el hecho de que ciertas cosas son inalcanzables, entonces evitamos de la manera más segura y en la medida en que nuestra individualidad lo permite el sufrimiento más amargo, que es el descontento con nosotros mismos como consecuencia inevitable del desconocimiento de la propia individualidad; de la falsa presunción y la arrogancia que resulta de ella.[207]

Tal, pues, va a ser el objetivo principal de estas reglas que constituyen *El arte de ser feliz*, a saber, ser un breviario, un atajo, no para alcanzar la felicidad, pero sí al menos para esquivar la desdicha, en lo posible, y aspirar al *contento de sí mismo*.

Resulta llamativo que después de haberse extendido sobre el carácter adquirido, el propio Schopenhauer nos advierta de que este comentario es menos importante para la ética que para la vida en sociedad[208]. Estas palabras pudieran desconcertarnos, pero no son tan extrañas como parecen. Aquí en

[207] *El arte de ser feliz*, §3.
[208] Cfr. *idem*.

realidad lo que está haciendo nuestro autor es llamar la atención sobre la importancia *práctica* de estas reflexiones, y sobre lo que en la vida concreta con los otros puedan tener de relevante, y no tanto con respecto a la *teorización* de la ética, para lo cual echa mano del concepto de 'carácter inteligible', así como de su concreción, el carácter empírico, pero nada más. En modo alguno está dándonos a entender que todo esto no tenga que ver con la ética, pues sí lo tiene, pero más en su vertiente práctica, en cuanto afecta a la vida social, y no tanto, pues, en la dimensión teórica, para lo cual se vale de sus reflexiones sobre el carácter propiamente dicho, y sobre su invariabilidad.

Pero Schopenhauer está empeñado ahora más que en desentrañar conceptos, en aconsejar, en ofrecernos *reglas para vivir* (*lebensregel*), consejos prudenciales para hacer más llevadera la vida. Así pues, se preocupa fundamentalmente de refrenar en lo posible a la voluntad, de anularla en su ímpetu infinito. Y ello porque la fuente principal de nuestro descontento no es sino el que subimos el nivel de nuestras pretensiones, mientras que nuestras fuerzas son constantes, o decrecen[209]. Schopenhauer está empeñado en que no vayamos en pos de una voluntad ciega e incontenida, que tampoco nos obsesionemos con la persecución de objetivos externos, sino que descubramos cómo en nuestro bienestar o sufrimiento, la alegría y tristeza están determinadas *subjetivamente*, dependiendo del temperamento de cada cual, al que, en cambio, podemos ayudar con la sensatez: no caer en falsas ilusiones, no olvidar que el dolor es esencial a la vida, y procurar ver todas las cosas en su contexto y en conjunto, para evitar tanto un júbilo, como un dolor excesivos. En fin, y en cierto modo, una buena dosis de ética estoica[210], que es la que más casa con la naturaleza de las cosas y de nuestra constitución subjetiva:

> La mayoría de las veces, sin embargo, así como rechazamos una medicina amarga, nos resistimos a aceptar que el sufrimiento es esencial a la vida, de modo que no fluye hacia nosotros desde fuera, sino que cada uno lleva la fuente inagotable del mismo en su propio inte-

[209] Cfr. *ibid*., §4.
[210] No vamos a entrar ahora a exponer la actitud crítica que mantiene Schopenhauer con respecto al estoicismo. Nos basta apelar aquí a su búsqueda de la paz interior o autarquía, por más que se muestre reticente ante otros aspectos del estoicismo. Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, I § 16, IV § 57. A la *ataraxia* estoica, que es solo fría indiferencia frente al mundo, insensibilidad a los golpes del destino, contrapone nuestro autor lo siguiente: "Pero eso no es aún un estado feliz sino sólo un resignado soportar los sufrimientos que se han previsto como inevitables. Mas la grandeza de espíritu y la dignidad radican en aguantar lo inevitable silenciosa y pacientemente, en melancólica tranquilidad, permaneciendo igual, mientras otros pasan del júbilo a la desesperación, y de esta a aquel." *El mundo como voluntad y representación* (*Complementos*), p. 197.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

rior. Al contrario, a modo de un pretexto, siempre buscamos una causa externa y singular para nuestro dolor incesante; tal como el ciudadano libre se construye un ídolo para tener un amo. Porque nos movemos incansablemente de un deseo a otro y, aunque ninguna satisfacción alcanzada, por mucho que prometía, nos acaba de contentar, sino generalmente pronto se presenta como error vergonzoso, no terminamos de admitir que estamos llenando la bota de las Danaídes[211], sino que corremos detrás de deseos siempre nuevos:

> Pues mientras nos falta lo que deseamos, nos parece que supera a todo
> en valor; pero cuando fue alcanzado,
> se presenta otra cosa, y así siempre estamos presos de la misma
> sed, nosotros que anhelamos la vida. (Lucrecio, *De rerum natura* III, 1095).[212]

Desde esta perspectiva, Schopenhauer es consciente de ello, difícilmente se va a alcanzar la alegría, que si brota de la inconsciencia, no deja de ser para nuestro autor ilusa y vulgar. El estado de ánimo al que vamos a arribar es, como ya sabía el viejo Aristóteles, más bien una cierta *melancolía*, pero, eso sí, que nos eleva a un plano superior, más digno, que aquella ramplona e insensata alegría[213].

Pero no sólo contener a la voluntad será una de las reglas de vida de Schopenhauer. También nos aconseja, dentro del objetivo de minimizar el sufrimiento, cosas como hacer con buena voluntad lo que se pueda, y soportar el sufrimiento inevitable, viviendo entonces no como se *quiere*, sino como se *puede*[214]; o reflexionar antes de actuar, y si el resultado de la acción es malo, reconocer que todo está, en realidad, expuesto al azar y al error[215], de manera que no nos torturemos con el infortunio[216]. Pero siempre conteniendo a la voluntad, limitando el propio radio de acción[217], y convencidos de la verdad de una de las máximas del citado Aristóteles: 'el prudente no aspira al placer, sino a la ausencia de dolor' (*Ética a Nicómaco*, VII, 11, 1152b 15)[218], o aquella otra de Séneca: 'Sométete a la razón si quieres someterlo todo' (*Cartas a Lucilio*, 37)[219]. Este sometimiento a la razón, o a la sensatez, pasa por asumir que, como vuelve a

[211] Se trata de las cincuenta hijas de Danaos, que, según la leyenda fueron condenadas a llenar un tonel sin fondo, por no haber cumplido ciertos deberes rituales, o incluso, según otra versión, por haber matado a sus esposos.
[212] *El arte de ser feliz*, §5; cfr. *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 57.
[213] Cfr. *El arte de ser feliz*, § 5.
[214] Cfr. *ibid*., § 6.
[215] Cfr. *ibid*., § 7.
[216] Cfr. *ibid*., § 11, § 15.

repetirnos en la regla § 16:

> Todos hemos nacido en Arcadia, es decir, que entramos en el mundo con muchas exigencias de felicidad y goce y conservamos la necia esperanza de realizarlas, hasta que el destino nos agarra rudamente y nos muestra que *nada* es nuestro [...].[220]

Y, por extraño que resulte en un autor tan pesimista como Schopenhauer, mas precisamente por ello, ante esta perspectiva, mejor es estar abiertos a la *alegría*, pues, nos dice, estamos ante el bien más alto, y por tanto, no hay que andar preguntando si hay o no motivos para estar alegres, ya que sencillamente no es sensato dejarla pasar, como no lo es olvidar que para la misma lo esencial es la *salud*, pues sin ella no cabe alegría alguna, y que, por tanto, la salud ha de ser lo prioritario, frente a los excesos, las emociones intensas, los constantes esfuerzos intelectuales, etc., siendo entonces el bien más completo: "Nada hay que pueda sustituir tan perfectamente como la alegría a cualquier otro bien"[221], y por eso, Schopenhauer se preocupa de la salud del cuerpo, pero también de la mente, y ello en lo relativo al pensamiento de la muerte, que no deja de ser algo que pertenece al futuro 'incierto', y, sin embargo, que puede agriar nuestra existencia, si no tenemos el pensamiento de la misma a raya, pues entonces no nos quedará ni un instante de tranquilidad[222].

Pero desde luego, hemos de tener siempre bien presentes que la *felicidad* sólo puede medirse como *ausencia de dolor*, pues, al igual que el placer, sólo es de carácter negativo[223], mientras que el dolor es de carácter positivo[224], por lo que parece ser lo más sensato poner riendas a nuestras pretensiones, a nuestras fantasías en lo relativo al bienestar, juzgando en este respecto con reflexión sobria y fría[225]. Y de aquí también que Schopenhauer insista en que no permanezcamos ni en brazos de la nostalgia del pasado, irrecuperable, ni hipotecados con un futuro incierto, que nos propicia nada

[220] *Ibid*., §16.
[221] *Ibid*., §13.
[222] Cfr. *ibid*., §14.
[223] Schopenhauer siempre va a considerar que es un error buscar la felicidad, pues es tarea imposible. Nuestro pesimista considera que es preferible, por sensato, purificarnos, en el sentido de provocar una suerte de conversión de la voluntad, que para él es sinónimo de aquietamiento de la misma, y que se logra con la ayuda del sufrimiento acumulado a lo largo de la experiencia. En este sentido, apuntará, el destino nos facilita esta liberación, pues se encarga de destruir nuestra felicidad y disolver la ilusión que nos ata al mundo. Cfr. *El mundo como voluntad y representación* (*Complementos*), pp. 692-698.
[224] Cfr. *El arte de ser feliz*, §17.
[225] Cfr. *ibid*., §18, § 31.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

más que desvelos. De manera que, concluirá, "[...] disfrutar en todo momento el presente lo más alegremente posible: esta es la sabiduría de la vida."[226] Por ello, este estar atentos al presente lo único que pretende preservar es la *alegría*, tan amenazada por la nostalgia de lo que fue, como por el futuro incierto. A fin de cuentas, ya que vamos a morir y no hay remedio, vivamos lo más alegres posible. En este sentido, la salud del cuerpo resulta, como decíamos, fundamental, pues sin ella no hay alegría posible, y todo bien externo estará de más, ya que, nos dirá, el mendigo sano es más feliz que el rey enfermo. Por tanto, la mayor necedad será comprometer nuestra salud por fama, promoción, erudición o placeres[227].

Pero en esta búsqueda de la alegría, la atención al *presente* resulta esencial, como también lo es el tener una disciplina mental, una *coacción sobre sí mismo* que evite, a su vez, la coacción externa, aquella que nos imponen las circunstancias, y que es siempre despiadada. De aquí su idea de fragmentar los pensamientos y guardarlos en 'carpetas' o 'cajones', para evitar que una preocupación pueda enturbiar cualquier placer actual. Y es así como nuestro autor interpreta el dicho de Séneca 'sométete a la razón si quieres sometértelo todo'[228]. Curiosamente, el pesimista Schopenhauer permanece receptivo a la alegría del presente, que no hay que confundir con la búsqueda de placeres, sino más bien con la evitación del sufrimiento. Tal es el *alegre pesimismo* schopenhaueriano, por raro que parezca. Pues ya que sólo el dolor es real, según una cita de Voltaire, el fundamento de la verdadera filosofía consiste en evitar el dolor, mientras que el optimista peca de ingenuo, y lo que hace no es sino multiplicar el sufrimiento, pues convierte su vida en el acoso de la felicidad positiva y el placer, y, a fin de cuentas, en perseguir quimeras[229]. Además, el optimista ha sobrestimado sus fuerzas, porque, en realidad no se ha percatado de que en gran medida, la vida pende de un incontrolable al que Schopenhauer le atribuye no sólo el cincuenta por ciento, por así decirlo, sino que sus 'movimientos' condicionan aquellos que puedan ser los nuestros, por más que echemos mano de nuestra pericia para salir tan airosos como la ocasión propicie:

> En la vida ocurre como en el ajedrez: en ambos hacemos un plan, pero éste queda del todo condicionado por lo que en el ajedrez hará el contrario y, en la vida, el destino. Las modificaciones que así se producen generalmente son tan importantes que nuestro plan apenas es reconocible en algunos rasgos básicos cuando lo realizamos.[230]

[226] *Ibid.*, § 19.
[227] *Ibid.*, § 32.
[228] *Ibid.*, § 21.
[229] *Ibid.*, § 22.

Tan limitado es, pues, nuestro radio de acción, que debemos evitar los reproches injustificados para con nosotros mismos[231], además de que a veces nuestros planes de vida no contemplan las transformaciones que en nosotros va operando el tiempo[232]. Pero, desde luego, todo el plan de vida de este pesimista –y realista[233], según a él le parecía– que fue Schopenhauer gira en torno a esta actitud *defensiva*, en la que el sujeto acaba *replegándose* para protegerse de sí y del mundo:

> El medio más seguro para no volverse infeliz es no desear llegar a ser muy feliz, es decir, poner las exigencias de placer, posesiones, rango, honores, etc. a un nivel muy moderado; porque precisamente la aspiración a la felicidad y la lucha por ella atraen los grandes infortunios.[234]

Pero el caballo de batalla está principalmente, según nuestro autor, en uno mismo. El *yo* es la *conciencia*, y esto significa que sólo en el yo se encuentra verdaderamente el bienestar o el malestar[235]. Por eso, lo realmente importante es lo que uno *es*, y no tanto lo que uno *tiene* o *representa*[236]. Pero en este punto encontramos algo muy interesante. Resulta que Schopenhauer nos dice que verdaderamente sólo hay dos enemigos de la felicidad humana: el *dolor* y el *aburrimiento*. Frente al dolor, la naturaleza nos proporcionó la *alegría*; y frente al aburrimiento, el *espíritu*. Mas lo interesante es que alegría y espíritu no están emparentados, sino que incluso son incompatibles. De aquí que el genio, como bien sabía Aristóteles, tenga una tendencia a la melancolía. Pero lo que nos interesa subrayar ahora es esta brecha insalvable entre espíritu y alegría, o entre aburrimiento y dolor, que parecen, pues, ser los dos polos entre los que habrá de decidirse, sin otra salida posible, la humana existencia[237].

Por todo ello, no es de extrañar que Schopenhauer elogie al ya citado Aristóteles cuando habla de la felicidad como una suerte de *autarquía*, y, en este sentido, sea algo cercano a lo divino[238]. De todos modos, viene bien

[230] *Ibid.*, § 23.
[231] Cfr. *ibid.*, § 34.
[232] Cfr. *ibid.*, § 35, § 42.
[233] Cfr. *ibid.*, § 40.
[234] *Ibid.*, § 36.
[235] Cfr. *ibid.*, § 43.
[236] Cfr. *ibid.*, § 44.
[237] Cfr. *idem*.
[238] Cfr. *ibid.*, § 48.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

saber que toda realidad tiene una dimensión objetiva, en manos del destino, variable, y otra dimensión subjetiva, vinculada a nosotros mismos, y en este sentido, invariable. Y es esencial no llevarse a engaño: nuestra felicidad depende de lo que *somos*, de nuestra *individualidad*, mientras que la mayoría de las veces estamos obcecados con nuestro destino y con aquello que *tenemos*. Pero la auténtica existencia del hombre es la que acontece en su *interior*, único lugar donde se representan su felicidad o su desgracia[239].

Puede afirmarse que hemos llegado al final de estas reglas, que constituyen *El arte de ser feliz*, y que con lo que hemos dicho ha quedado recogido lo más esencial. Pero vamos a detenernos por un momento en una de ellas, la 49, que nos parece que puede alentar una polémica en modo alguno insustancial. Se trata de definir lo que sería una *existencia feliz*. Y al final de dicha regla, Schopenhauer parece hacer una diferenciación entre lo que él llama su filosofía, y estas reglas que forman un *corpus* de *eudemonología*:

> La definición de una *existencia feliz* sería: una existencia tal que, vista objetivamente, o (porque aquí importa un juicio subjetivo) según una reflexión fría y madura, sería decididamente preferible al no ser. Del concepto de una tal existencia se sigue que la queremos por ella misma, pero no solamente por el miedo a la muerte, y de ello se sigue, a su vez, que quisiéramos que fuera de duración infinita. Si la vida humana se adecua o puede adecuarse al concepto de una tal existencia es una pregunta que, como se sabe, mi filosofía niega. La eudemonología, en cambio, presupone sin más su afirmación.[240]

¿Es que tales reglas son un mundo aparte respecto a su filosofía? Desde nuestro punto de vista, no. Todas ellas se sostienen y justifican en el contexto de la filosofía schopenhaueriana como un saber pesimista acerca de la realidad y las posibilidades de alcanzar una existencia feliz. Cuando en el texto Schopenhauer habla de *eudemonología* no tiene por qué estar refiriéndose a *estas* reglas en concreto, sino a cualquier otro sistema que busque la felicidad, para lo cual dicho sistema está presuponiendo, en cierto modo, que una *existencia feliz* es posible, algo que, sencillamente, niegan su filosofía y dichas máximas, pues nos parece que en la anterior exposición de las mismas– o de las más relevantes- ha quedado claro lo que de *quimera* hay en la búsqueda de la felicidad. Pero aun cuando al hablar de *eudemonología* Schopenhauer se estuviera refiriendo a éstas en concreto, no habría contra-

[239] Cfr. *ibid*., § 50.
[240] Cfr. *ibid*., § 49.

dicción con su filosofía, pues también en ellas se parte de la imposibilidad de alcanzar una *existencia feliz*, ya que a lo más que podemos aspirar es a desterrar, en la medida de nuestras fuerzas, la *infelicidad* en nuestras vidas. Lo que ocurre es que *toda eudemonología*, sea positiva, sea negativa, *presupone*, en cierto modo, que la felicidad, también en cierto modo, y en cierto grado, es alcanzable. Lo que niega su filosofía (y también estas máximas) es que una *existencia feliz como totalidad*, *preferible al no ser*, y a la que querríamos *por sí misma*, y no por mero *temor* a la muerte, pueda darse. Porque a fin de cuentas, piensa nuestro autor, nos aferramos a la vida más por temor a la muerte que por amor a la misma. Pero en modo alguno creemos que haya que interpretar este parágrafo como si toda su *eudemonología* fuera contraria a su filosofía, o fuera un sistema aparte. Lo que ocurre es que el que se adentra en el mundo de las reglas para alcanzar la felicidad presupone, en cierto modo, su accesibilidad. Mientras que su filosofía no es, en este sentido, ninguna *eudemonología*, pues parte justo del convencimiento de que todo adentramiento en el mundo de las 'normas' para alcanzar la felicidad está, ya en su punto de partida, condenado al fracaso en la medida en que una *existencia feliz como tal* –y repárese en lo contundente de semejante expresión– es, sencillamente, imposible.

A la vista de este comentario a las mencionadas reglas de *El arte de ser feliz*, y en la medida en que se insertan temáticamente en el conjunto de reflexiones que sobre la vida nos brinda Schopenhauer, no compartimos la interpretación que de los *Aforismos sobre el arte saber vivir*[241] hace R. Safranski, cuando los considera como una *contradicción* con respecto a su metafísica de la negación de la voluntad de vivir[242]. Piensa Safranski que con

[241] Cfr. SCHOPENHAUER, A., *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, Madrid, Valdemar, 3ª ed., 2002, ed. de L.F. Moreno Claros.
[242] Para Safranski, la voluntad compasiva es ya una voluntad que en cierto modo dice 'no', una voluntad, apunta, que está en proceso de 'conversión', que se orienta hacia la *supresión* de la voluntad. Y frente a su renuncia, anticipada en la ética de la compasión, los *Aforismos* serían una suerte de ética del 'como si'. En palabras del propio Safranski, y en contraste con la renuncia a la que conduce la ética schopenhaueriana: "Frente a ella, la ética del 'como si', que Schopenhauer bosqueja en los *Aforismos*, está bajo un signo completamente distinto. Aquí se trata de 'adaptarse' al principio de autoconservación y de aspirar a una vida 'feliz' en la medida de lo posible." SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1991, p. 457. Más adelante vuelve a afirmar que se trata de un pesimismo a medias, el de los *Aforismos*. Muy resumidamente: "Schopenhauer ofrece una doctrina sobre la vida en la que trata de mostrar cómo, a pesar de todo, es posible seguir adelante." *Ibid*., p. 461. Por nuestra parte nos negamos a ver en estos textos una especie de *réplica* a su pesimista filosofía esotérica. Creemos que son, al fin y al cabo, un paso *previo* en el proceso de supresión absoluta de la voluntad, a la que nos dirige su filosofía. A favor de Safranski, diremos que bien es cierto que el propio Schopenhauer se presta, en parte, a este equívoco, y ello sobre todo por las palabras un tanto ambiguas de su Prólogo a los *Aforismos*, palabras que reciben una aclaración más precisa con la lectura completa del texto, y, sobre todo, con *El arte de ser feliz*. Pero son ambiguas porque, por una parte, en ellas reconoce nuestro autor lo imposible de la felicidad, algo que afirma su filosofía; pero, por otra, porque dice instalarse en el error del

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

esta clase de recomendaciones Schopenhauer está mostrando un *apego* a la vida que contrasta con aquella *negación* de la voluntad de vivir, expuesta en su metafísica y en su ética. Y nos parece, sin embargo, que no es muy precisa esta lectura de los textos schopenhauerianos. Más bien creemos que tanto las reglas que hemos comentado, como el resto de sus *Aforismos* van justo en la línea apuntada ya en el libro IV de *El mundo como voluntad y representación*, o en sus lecciones a los alumnos de Berlín, recogidas en su *Metafísica de las costumbres*. Creemos que tanto en dichas obras, como en *El arte de ser feliz*, o en los citados *Aforismos*, se afronta en realidad uno y el mismo

punto de vista común, que es el que aspira a la felicidad. Por eso le reconoce a tales *Aforismos* un carácter *limitado*, parcial. Lo que no significa que sea un conjunto de reflexiones *contrapuestas* a su filosofía, sino que se quedan, diríamos nosotros, sólo a mitad de camino (tal es como entendemos nosotros su referencia, en el texto que citaremos, a 'prescindir aquí por entero del elevado punto de vista ético-metafísico'), sin hacer el recorrido completo. En efecto, Schopenhauer da pie a este equívoco, sobre todo cuando afirma con respecto a amar la vida por sí misma y a la eudemonología: "Ahora bien, si la vida humana se corresponde con ese tipo de existencia, o, cuando menos, si es que acaso podría corresponderse, es una pregunta que, como se sabe, niega mi filosofía, mientras que la eudemonología, en cambio, presupone su afirmación. Dicha afirmación descansa, por cierto, en el error innato con cuya crítica comienza el capítulo 49 del segundo tomo de mi obra principal. Por eso, para poder desarrollar yo mismo una eudemonología no he tenido más remedio que prescindir aquí por entero del elevado punto de vista ético-metafísico al que conduce mi propia filosofía. Así pues, toda la exposición que se ofrece en el presente tratado descansa en gran medida en una acomodación, en cuanto permanece en el punto de vista común, el empírico, y se aferra a ese error. En virtud de esto su valor sólo puede ser limitado, pues incluso la misma palabra 'eudemonología' no es más que un eufemismo." *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, pp. 27-28. No obstante, el dualismo de la interpretación de Safranski aparece nuevamente en *op. cit.*, p. 495. Por nuestra parte, creemos más bien, con Philonenko, en la *unidad* de la obra schopenhaueriana: "Schopenhauer es el hombre de un solo libro redactado varias veces: *El mundo como voluntad y representación*". PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 41. También ha subrayado esta unidad de la obra schopenhaueriana, refiriéndose a los *Aforismos*, el propio L.F. Moreno Claros en su edición de los *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, pp. 7-24. En efecto, todos los equívocos sobre la dualidad de la obra schopenhaueriana se despejan luego en el propio texto, que muestra su coherencia con el conjunto. Esta misma idea guardaba de Schopenhauer un lector empedernido suyo, el decadentista J.K. Huysmans, de quien tenemos la siguiente confesión en su Preámbulo de *Al revés*: "No se me ocurría pensar que de Schopenhauer, a quien admiraba más de lo debido, al *Eclesiastés* y al *Libro de Job*, sólo mediaba un paso. Las premisas acerca del pesimismo son las mismas, estribando la única diferencia en que, a la hora de sacar conclusiones, el filósofo escurre el bulto. Me agradaban sus ideas sobre los horrores de la vida, sobre la estulticia del mundo, sobre los rigores del destino; me agradan asimismo en los Libros de la Sagrada Escritura. Ahora bien, las observaciones de Schopenhauer no conducen a nada, le dejan a uno plantado, por así decirlo. Sus aforismos no pasan de ser, a fin de cuentas, una retahíla de lamentaciones." HUYSMANS, J.K., *Al revés*, Barcelona, Bruguera, 1986, prólogo de L .A. de Villena, p.21. Sí compartimos, en cambio, con Safranski la idea de que la *compasión*, tal como la entiende Schopenhauer, es ya una especie de *renuncia*. Nos hemos ocupado de este asunto en: "Las razones del cuerpo: bases para una fundamentación de la moral", en GARCÍA MARZÁ, D., GONZÁLEZ, E., (eds.), *Entre la ética y la política. Ética de la sociedad civil*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2003, pp. 493-502. Lo que en cambio no nos parece acertado del enfoque de Safranski es ver en los aforismos, y por tanto, también en estas reglas para la felicidad, una suerte de *doble moral*, cuando más bien se está tratando, con tales consejos, de allanar el camino, de ejercitar en cierto modo a la voluntad, al objeto de hacer más asequible el ascetismo al que nos conduce radicalmente su filosofía esotérica, y cuya meta final es la *nada*, entendida por el pesimista de Danzig como la *renuncia* o *negación absoluta de la voluntad de vivir.*

tema, a saber, la *abolición* del infierno de la *voluntad*[243]. Sólo que en aquéllas se hace de un modo teórico más radical, más contundente, esotérico, si cabe, mientras que en estas otras reflexiones 'menores' se adopta un planteamiento práctico más modesto, exotérico, al alcance no ya de seres dotados de una profunda comprensión metafísica de lo real, sino, por decirlo así, del común de los mortales, y, por tanto, más fácil también de llevar a la práctica. Pero, al fin y a la postre, el objetivo es el mismo: tras la culpabilización de la voluntad y de la individuación, su abolición[244].

No perdamos de vista que, en cierto modo, la voluntad es doblemente culpable: por una parte, del *egoísmo*, y, en este sentido, de la inmoralidad, como ya hemos visto. Pero, en otro sentido, en la medida en que es insaciable, es la causa fundamental de nuestro *sufrimiento*. Por ello, no ha de extrañarnos que en *El arte de ser feliz* asistamos a una invitación por parte de Schopenhauer a que sigamos el viejo consejo délfico "conócete a ti mismo"[245], para, así, saber mejor de nuestras posibilidades y limitaciones, evitando, de este modo, embarcarnos en empresas que nos desbordan, o andar aturdidos por una voluntad desquiciada que sólo nos hace zigzaguear, insatisfechos, en la vida, cual niños en medio de un bazar[246].

En efecto, contra lo que pudiera parecer, tras una rápida lectura de semejantes consejos para una 'vida feliz', toda la metafísica y la filosofía moral schopenhaueriana, en concordancia con ella, acaba conduciéndonos al

[243] Cfr., *Escritos inéditos de juventud*, § 77 (1814).
[244] El capítulo IX de su *Metafísica de las costumbres*, que lleva por título, "En torno a la negación de la voluntad de vivir, o acerca de la renuncia y la beatitud", se ocupa de lleno sobre esta cuestión. Remitimos también a § l de *El mundo como voluntad y representación*, en el que los paralelismos con el citado capítulo son más que notables. Queremos añadir un importante dato a favor de la tesis que venimos sustentando en relación a si el Schopenhauer más metafísico es el mismo o es otro que el pensador más exotérico, y es el siguiente, a saber, que el propio Schopenhauer reconoció la *unidad* de *todos* sus escritos cuando en el Prólogo a su tercera edición de *El mundo como voluntad y representación* reconocía que no hay contradicción alguna entre el sistema de su filosofía y sus *Parerga*.
[245] Sobre esta cuestión hay abundantes referencias en *El arte de ser feliz* y en *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 55. Por ello la filosofía ha de ayudar, en lo posible, a este autoconocimiento, y no perseguir otras cuestiones. Así se desprende de este mordaz texto: "Los mentecatos que hoy en día redactan escritos filosóficos albergan el íntimo y firme convencimiento, nunca puesto en cuestión, de que la última meta y el objetivo de toda especulación es el conocimiento de Dios, cuando en realidad esta finalidad no puede ser sino el conocimiento de uno mismo, tal como podrían haber averiguado ya gracias al templo de Delfos o, cuando menos, podrían haber aprendido de KANT; pero éste tiene realmente tan poca influencia sobre dichos autores, como si le hubiese tocado vivir cien años después que ellos." *Manuscritos berlineses*, (1823) § 99. No es de extrañar, pues, que Schopenhauer apostille: "Por eso el mero querer, y también poder, por sí mismos aún no bastan, sino que un hombre también debe *saber* lo que puede hacer." *El arte de ser feliz*, §3.
[246] Cfr. *ibid*, § 3; *Metafísica de las costumbres*, pp. 45-46.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

abismo de la nada. La nada es el destino final, el último viaje de su ética: "La inversión de la voluntad de vivir –nos dice- supone para nosotros, sin lugar a dudas, un tránsito hacia la nada."[247] Y en su *Metafísica de las cos - tumbres*, el capítulo IX ("EN TORNO A LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR O ACERCA DE LA RENUNCIA Y LA BEATITUD") nos dice Schopenhauer que constituye la *clave de bóveda* del conjunto[248]. Y ello porque la *nada* se ofrece, aquí, finalmente, como el único *consuelo* posible para una voluntad condenada al sufrimiento:

> Hemos descubierto a la *voluntad* como el ser en sí del mundo; todos los fenómenos son mera objetivación suya y hemos observado a éstos desde las instancias inconscientes de las oscuras fuerzas de la naturaleza hasta la conducta plenamente consciente del hombre; por eso tampoco rehuimos ahora la consecuencia de que con la voluntaria negación y supresión de la voluntad también quedan suprimidas todas esas manifestaciones; por consiguiente, esos impulsos y apremios sin tregua ni objetivo alguno quedan suprimidos en todos los niveles de la objetivación en que consiste el mundo,[...]. Sin voluntad no hay representación y no existe el mundo.
>
> Ante nosotros no resta sino la *nada*. [...] Esta consideración es la única que puede consolarnos sin altibajos, cuando hemos reconocido, por una parte, cuán incurable es ese sufrimiento y cuán inconmensurable es esa desolación de la manifestación de la voluntad que resultan consustanciales al mundo, y vemos, por otra parte, que el mundo se deshace junto a la voluntad suprimida y sólo la *huera nada* se mantiene ante nosotros.[249]

Pues bien, esta nada sólo será accesible a partir de la práctica de un consumado *ascetismo*[250], el cual, en la medida que nos libera del sufrimiento, es la única *redención*[251] posible para un ser atormentado por su voluntad como es el hombre. El lector de Schopenhauer asiste, con él, al hundimiento

[247] *Escritos inéditos de juventud*, §189 (1816).
[248] Cfr. *Metafísica de las costumbres*, p. 158.
[249] Cfr. *ibid*., p. 197.
[250] Este *ascetismo* implica una *negación de la voluntad de vivi*r por cuanto que supone la negación de la voluntad y su objetivación, el cuerpo. De aquí que implique, entre otras cosas, y por si hubiera alguna duda al respecto, la renuncia a la *satisfacción sexual*. Cfr. *Metafísica de las costumbres*, p. 88.
[251] Nuestro sufrimiento sólo admite una redención desde fuera de la voluntad misma. Lo que en Lutero es posible por medio de la *fe* y la *gracia*, en Schopenhauer lo es por medio de ese *conocimiento transfor - mado* que nos permite superar el *principium individuationis* y que sin el concurso de la voluntad posibilita una *negación* y *supresión* de la misma. Cfr. *Metafísica de las costumbres*, p. 193.

del mundo, a su completa *abolición*[252], y a la *resignación*[253] ante sus ruinas o su sombra.

Ciertamente los textos más esotéricos de Schopenhauer van esbozando, a nuestro parecer, un horizonte sombrío para el hombre. La *nada*, pero no futura y lejana, después de la vida, sino una nada presente, *aquí* y *ahora*, se nos brinda como destino y como meta *final* de todos nuestros empeños. En efecto, se trata de aproximarnos en cada uno de nuestros actos, o mejor, en cada una de nuestras omisiones y renuncias, a esa nada: no querer, no afanarse, no anhelar nada; en fin, anticipar en cierto modo esa *nada infinita* que nos aguarda, hacerla ya un poco más presente, un poco más nuestra. Y sin embargo, este ascetismo, piensa Schopenhauer, nos llenará de *paz*, de una *calma melancólica*[254]. Mientras tanto, en este proceso de ascesis, el yo se va

[252] Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, IV, §71. Se explica así que la filosofía de Schopenhauer roce los límites de la mística. Cfr. *Manuscritos berlineses*, §181 (1827), § 182 (1827), o que considere a la compasión como el comienzo de la de mística, §136. En este sentido, cfr. RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Para leer a Schopenhauer*, pp. 98-101. También, F. Savater (*Schopenhauer, la abolición del egoísmo*, Barcelona, Montesinos, 1986, p. 19) ha planteado como eje de la ética schopenhaueriana la abolición del yo como mal absoluto. Interesante, en este sentido, resulta el estudio de LÓPEZ DE SANTA MARÍA, P., "Voluntad y sexualidad en Schopenhauer", *Thémata*,Sevilla, nº 24, 2000, pp. 115-136. Para las conexiones de Schopenhauer y la mística, cfr. HAMLYN, D.W., *Schopenhauer*,London, Routledge & Kegan Paul, 1980, cap. 7; si bien le parecen confusas a GARDINER, P., *Schopenhauer*,México, FCE, 1975, pp. 425-451. Entre nosotros, puede consultarse LAPUERTA, F., *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*, Barcelona, CIMS, 1997. Para un estudio de las relaciones entre su filosofía y el budismo, cfr. BHIKKHU NANAJIVAKO, *Schopenhauer and Budhism*,Sri Lanka, Kandy, 1988, así como PALAO, A., "La sabiduría budista del vacío", en URDANIBIA, J., (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 211-237. Digno de mención es también el artículo de RENSOLI, L., "La filosofía India en Europa: Arthur Schopenhauer ", donde se explica la recepción de la filosofía oriental en autores como Leibniz o Schopenhauer, contrastando con el rechazo que produce, como no podía ser menos, en Hegel. Para un estudio claro y breve sobre budismo e hinduismo, GÓMEZ DE LIAÑO, I., CAVALLÉ M., VÉLEZ A., CATENA, M., *Hinduismo y budismo. Introducción filosófica*, Madrid, Etnos, 1999.
[253] Es interesante a este respecto leer lo que nos dice en sus *Escritos inéditos de juventud* §39 (1814): "El mejor avituallamiento para el viaje es esa generosa cuota de *resignación* que uno debe abstraer (cuanto antes mejor para el resto de la travesía) de las esperanzas malogradas." Reflexión que la irá completando con otras como la que a este respecto encontramos en su *Metafísica de las costumbres* p. 158: "Sin embargo, todavía he de tratar una materia que los filósofos no suelen sacar a colación en sus deliberaciones y constituirá el tema de este último capítulo; me refiero a la *resignación*. [...] En base a mi visión del mundo, este capítulo dedicado a la resignación es la negación de la voluntad de vivir y, por ende, la antítesis de la anteriormente expuesta afirmación de la voluntad de vivir." Tanto es así, que mucho antes, en la p. 71 pudimos leer una afirmación de este calibre: "Puede que ningún hombre, con tal de que fuera juicioso y sincero a un tiempo, diera en desear hacia el ocaso de su vida recorrerla de nuevo y no prefiriese más bien una total inexistencia." También en sus *Manuscritos berlineses* leemos una invitación a la resignación: "Restringir sus necesidades para ensanchar su libertad y *conformarse con uno mismo tan pronto como sea posible*, tal es la máxima para quien sabe ver los mayores valores tanto *dentro* como *fuera de sí* y se da cuenta de que el conocer resulta infinitamente más satisfactorio que el querer." *Manuscritos berlineses*, § 48 (1821).
[254] Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, IV, §71. También en su *Metafísica de las costumbres* nos dice: "Cuando la voluntad se ve quebrantada en tal medida por una irrevocable negativa del destino, casi deja de querer cualquier otra cosa y el carácter se muestra manso, triste, noble, resignado. Cuando la

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

despidiendo de todo[255], *replegándose sobre sí mismo*, para, poco a poco, despedirse también de sí mismo.

Mas, en este punto se hace preciso introducir al menos unas breves reflexiones en torno a la posible influencia del pensamiento oriental en su sistema[256]. Sin embargo, dicha cuestión va más allá de los objetivos de este libro, y merecería un trabajo aparte. No obstante, cabe preguntarse: ¿es la *nada* de la que nos habla Schopenhauer heredera de la sabiduría oriental? Ya hemos dicho que no vamos a entrar en esta polémica[257], pero más bien nos inclinamos a suscribir la opinión de quienes piensan que la nada schopenhaueriana

melancolía deja finalmente de tener un objeto determinado y se extiende sobre el conjunto de la vida, entonces supone una especie de ensimismamiento, de retraimiento, una progresiva desaparición de la voluntad, cuya epifanía, el cuerpo, se ve socavada tan suave como profundamente, con lo cual el hombre percibe cierto desprendimiento de sus ataduras, un apacible presentimiento de la muerte, que se presagia como disolución simultánea del cuerpo y de la voluntad; razón por la cual esa melancolía se ve acompañada de un secreto regocijo: *the joy of grief*." *Metafísica de las costumbres*, pp. 182-183. También hace referencia a ello en *El arte de ser feliz*, §5.

[255] También de los otros, de aquí que compartamos con Magee la perplejidad que suscita la obra shopenhaueriana al afirmar que toda moral descansa en la compasión, y afirmar, al mismo tiempo, que el horizonte moralmente más deseable es la total renuncia de la voluntad. Cfr. MAGEE, B., *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 264.

[256] Esta influencia, se produjo, aunque otra cosa bien distinta es el alcance de la misma. Pero como muy bien nos recuerda el propio Schopenhauer, en 1818, cuando apareció *El mundo como voluntad y representación*, se tenía en Europa muy escasas e imperfectas noticias del budismo, limitándose a algunos estudios publicados en las *Asiatic Researches*. Cfr. *El mundo como voluntad y representación* (*Complementos*), pp. 207-208. De todos modos, como también ha subrayado Rensoli, Schopenhauer siempre fue muy receptivo a la hora de tomar en serio la sabiduría oriental, asemejándose en esto a Leibniz, y distanciándose también en este asunto, como no podía ser menos, de su tan odiado Hegel. Cfr. RENSOLI, L., *op. cit*.

[257] La cuestión de hasta qué punto hay elementos orientales en su filosofía, y en qué sentido, escapa a un trabajo como este. No obstante, cabe introducirse en esta polémica con la lectura de LAPUERTA, *Schopenhauer a la luz de las filosofías de oriente*, Barcelona, CIMS, 1997. Para este autor, Schopenhauer coincide abiertamente con la filosofía budista (p. 246), si bien reconoce que algunos intérpretes han subrayado el escaso conocimiento que tenía Schopenhauer del budismo (p. 255 y p. 366). Para Padmasiri de Silva en su artículo sobre el budismo [en SINGER, P., (ed.) *Compendio de ética*, Madrid, Alianza diccionarios, 1995, pp. 101-114], la ética budista tiene un fuerte componente altruista (p. 106), algo que contrasta con la opinión de Lapuerta (pp. 282-283; 302-303). Para de Silva, la práctica de la moralidad está intrínsecamente relacionada con la transformación interior del individuo (p. 113), algo que, como hemos tenido ocasión de ver, negaba sencillamente Schopenhauer. En realidad, el carácter asocial y alejado de los fines mundanos que cabe encontrar en la filosofía schopenhaueriana estaría más acorde con la actitud que es propia de la ética india, como apunta P. Bilimoria en "La ética india", en SINGER, P., *op. cit*., pp. 81-99, p. 87. Para Suances Marcos, su propuesta de redención superior al amor, esto es, su renuncia absoluta a la voluntad de vivir es acorde con el hinduismo. Cfr. SUANCES MARCOS, M., *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Barcelona, Herder, 1989, pp. 207-208. Por nuestra parte, creemos que en Schopenhauer cabe encontrar elementos de la tradición del pensamiento oriental, que él utilizaba a modo de *prueba* de que sus doctrinas contaban con algún *respaldo externo*. Pero en cualquier caso, tales elementos los incorpora Schopenhauer dotándolos de una nueva significación. No nos parece, por ello, buena la estrategia de tratar de establecer discrepancias y similitudes, o tratar de entender la filosofía de Schopenhauer a la luz de las filosofías orientales. Sus ideas forman una *unidad orgánica propia*, irreductible a cualquier otra filosofía o forma de pensamiento.

no es equiparable a la 'vacuidad' a la que se refiere la palabra *sunya* o *sunyata*, por lo que no cabe establecer ninguna equivalencia entre el vacío budista y aquélla. Más aún, nos interesa destacar aquí la tesis de que

> [...] la liberación que Buda propone del dolor no es la supresión del deseo de vivir, la cesación de la vida en su flujo, al contrario, si la raíz del dolor es la ignorancia, la liberación es la aceptación del carácter impermanente de lo que acontece, liberarse de la magia que quiere rodearlo todo con el sueño de la permanencia. De esta forma el brillo de lo efímero será la verdadera magia del mundo.[258]

Mas desde esta distinta concepción de la nada que tiene Schopenhauer respecto de las tradiciones religiosas orientales, quisiéramos formular algunas preguntas. Porque, recordémoslo, Schopenhauer lanzó sin reparos sus críticas contra Kant. Le acusó de construir castillos de naipes, pompas de jabón que pronto se desvanecen. Y, sin embargo, nosotros dudamos de que la propuesta schopenhaueriana sea *antropológicamente viable* y *moralmente aceptable*. ¿Cómo podremos vivir, anticipando en cada uno de nuestros actos, o en cada una de nuestras omisiones, o en esa *quietud absoluta* a la que dice Schopenhauer encaminar la negación de la voluntad; cómo podremos vivir, en suma, *anticipando la nada*? Contamos con un tiempo para vivir, un breve sueño, por decirlo con sus propia palabras. ¿Cómo entonces *vivir como si muriéramos* en cada uno de nuestros actos, *sin querer ya nada, sin desear nada, sin anhelar nada*? ¿Quién, honestamente, *soportaría* una existencia así? Y ¿cómo no arribar, de la mano de esta *ascética*, no ya a una melancólica calma, sino a una honda *desesperación*?

Pero, por otra parte, *moralmente* su propuesta última nos parece discutible y, por qué no confesarlo, decepcionante. Schopenhauer, que se ha batido sin piedad con Kant, que ha desmontado como inservible todo su sistema moral, y que ha cantado las glorias de las compasión, virtud originaria y fuente de toda justicia y caridad, se adormece ahora con el narcótico de la abulia, o, a lo sumo, se acomoda también, como el Cándido de Voltaire, en su pequeño jardín: esas reglas que compendian *El arte de ser feliz*.

Schopenhauer, hemos de admitirlo en justicia, al denunciar las falsas promesas de una voluntad desquiciada, puede aportar sin duda, en los tiem-

[258] PALAO, A., "La sabiduría budista del vacío", *op. cit*., p. 215. Se trata, a nuestro parecer, de un excelente estudio sobre el 'budismo' de Schopenhauer. Sobre el concepto de *la nada* es absolutamente esclarecedor el libro de NISHITANI, K., *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 1999. Igualmente esclarecedor de este asunto –en contraste con el planteamiento schopenhaueriano– nos parece el texto de Watts sobre la doctrina del vacío: cfr. WATTS, A., *Vivir el presente*, Barcelona, Kairós, 1994, pp. 47-61.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

pos que corren, una excelente dosis de cordura, y de aquí, por decirlo en palabras de Max Horkheimer, la actualidad de Schopenhauer[259]. Y, sin embargo, un autor tan lúcido como él, que ha tenido el enorme mérito de contestar teóricamente al egoísmo con la virtud de la compasión; que ha denunciado la crueldad como el peor de los vicios; que ha mostrado esa tremenda sensibilidad ante el sufrimiento de los otros, se repliega ahora, cómoda y despreocupadamente, en su tierno almohadón. Porque en todas sus cincuenta reglas que articulan *El arte de ser feliz*, téngase bien en cuenta, no aparece *el otro* ni por asomo, y no ya para *alegrarnos* con él, sino ni siquiera para *sufrir con* él, pues el tema de la compasión brilla aquí, absolutamente, por su ausencia. Se ve que, según Schopenhauer, en el arte de la felicidad no hay compasión que valga, pues la compasión implica, y nuestro autor lo sabía muy bien, una *inquietante inquietud* por el otro que sufre, un desvivirse que enturbia esa dulce y melancólica calma a la que aspira el asceta. En este sentido, nos parecen muy atinadas las críticas que, entre nosotros, ha vertido A. Arteta contra Schopenhauer y esta paradójica actitud[260]. Por ello, no creemos, como dice R. Safranski, que sus *Aforismos* (y, por tanto, cabe apuntar por nuestra parte, también las reglas que constituyen *El arte de ser feliz*) entren en contradicción con su metafísica de la negación de la voluntad de vivir, sino que justamente pretenden *amortiguar* el dolor de la existencia y los ímpetus de la voluntad; son, no nos cabe la menor duda, un entregarse poco a poco, sin dramatismo, en brazos de la *nada*. Pero, a nuestro entender, la contradicción no está, entonces, sino en proponer una salida al sufrimiento de la existencia por la vía de la *renuncia*, de la *resignación*, del *abandono del mundo*, sí, pero también del ya *indiferente* abandono del yo y del otro a la propia suerte.

[259] Horkheimer nos presenta a un pesimista clarividente, ilustrado, crítico de la superstición, la intolerancia, y el dogmatismo en sus más diversos frentes. Cfr. HORKHEIMER, M., "La actualidad de Schopenhauer", en ADORNO, T.W. Y HORKHEIMER, M., *Sociológica*, Madrid, 3ª reimp., 1986, pp. 131-147; así como a un Schopenhauer crítico, utilizable para el enjuiciamiento de nuestras actuales sociedades, habida cuenta de que el individuo soporta tanto física como psíquicamente una pesada carga. Cfr. HORKHEIMER, M., "Schopenhauer y la sociedad", en *ibid*., pp. 119-129.

[260] Merece destacarse la atinada y lúcida valoración que del pensamiento schopenhaueriano hace A. Arteta, y que asumimos plenamente: "Lo extravagante de Schopenhauer es el haber ensalzado una compasión que, de inmediato, inaugura un mundo en el que la compasión misma carece de objeto y de fin. Extraño colofón de su sistema pesimista, la piedad es esperanzadora..., aun cuando la esperanza que trae se limita a pregonar una vida de seres que, esfumada la ilusión por la que se creían individuos, ni prestan ni requieren ya piedad. Así que la salvación trascendente del individuo supone la inmanente repulsa a su compasión. Esa especie de ilimitada piedad cosmológica, en definitiva, se revela falsa porque escamotea la debida piedad hacia los hombres. Pues la verdadera piedad es una afirmación desesperada de la voluntad de vivir del individuo humano, no la ocasión de regocijarnos en una informe y anónima eternidad natural. [...]Nada más opuesto a la piedad que la renuncia; o es *activa* o simplemente no es." ARTETA, A., *La compasión*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 104. Una interesante discusión de los planteamientos de Arteta la encontramos en el comentario crítico a dicha obra a cargo de T. Bejarano (en *Thémata. Revista de Filosofía*, Sevilla, 2002, vol. 28, pp. 297-302).

Porque el *asceta*, tal y como Schopenhauer lo entiende, y el *compasivo* son figuras antitéticas, por más que ascetismo y compasión surjan de una misma fuente[261], en la medida en que la compasión implica, como decíamos, *una inquietante inquietud por el otro que sufre*. Y tanto es así que nuestro Schopenhauer, aunque muy de puntillas, y casi sin que sea notado, reconoce el *tránsito* que hay de la compasión a la ascética[262]. En efecto, hablando del conocimiento de la esencia del mundo y del sufrimiento, el cual, a diferencia del *principium individuationis*, opera como *aquietador* de la voluntad, dice:

> Todo esto resulta asimismo de esa modificación del *conocimiento* que tiene lugar sin nuestro concurso y que primero da lugar a la justicia espontánea, luego al amor, más tarde a la plena supresión del egoísmo y finalmente a la resignación o negación de la voluntad.[263]

Pero el texto que nos parece más elocuente, si cabe, de este tránsito, de este *viaje hacia la nada* en la ética schopenhaueriana, pudiera ser, sin duda, el siguiente:

> Comparemos la vida con un camino circular, plagado de brasas candentes, que cuenta con algunos lugares frescos en algunos tramos y que habríamos de recorrer sin tregua; quien todavía se halla sumido en el *principium individuationis* se ve reconfortado por esos tramos frescos sobre los que ahora se halla, o que tiene próximos ante sí, y eso le hace proseguir el recorrido del camino. Pero quien es capaz de ver a través del *principium individuationis*, captando por ello la naturaleza de las cosas en sí y del conjunto todo, deja de ser susceptible ante

[261] A saber, *el conocimiento* a partir de la *experiencia del sufrimiento del otro*, que supera los obstáculos o fosos trazados por el *principium individuationis*, convirtiéndose, nos dice Schopenhauer, en un "[...] *aquietador* de todo querer. La voluntad se aparta de la vida, cuyos deleites le suscitan espanto y se le antojan toda una penitencia, puesto que reconoce en ellos la afirmación de la vida. Así llega el hombre al estado de *renuncia voluntaria*, de la *resignación*, de la auténtica *impasibilidad* y la plena *carencia de voluntad*. El ingreso en tal estado se ve siempre precedido por expresiones de la mayor filantropía, porque dicho ingreso es un corolario del mismo conocimiento de donde se desprende esta filantropía, si bien sólo se produce cuando ese conocimiento ha alcanzado un mayor grado de claridad." *Metafísica de las costumbres*, p. 160. Sin embargo, que surjan de la misma fuente no autoriza a decir, como piensa Cabada, que sea obvio que compasión y negación de la voluntad de vivir estén íntimamente relacionadas, pues creemos que son cosas distintas. Cfr. CABADA, M., *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la vida humana*, Barcelona, Herder, 1994, p. 57. Creemos más bien, con Raymond, que pasando por la compasión, el itinerario filosófico de Schopenhauer va del deseo al reposo, y del aburrimiento a la indiferencia. Cfr. RAYMOND, D., *Schopenhauer*, Paris, Seuil, 1979, p. 181.

[262] Un poco más desarrollado, pero sin que ello nos exima de estar muy atentos para percibir tal viraje, encontramos este asunto en SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación* (*Complementos*), cit., pp. 665-666.

[263] *Metafísica de las costumbres*, p. 193.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

semejante consuelo, al contemplarse en todos los puntos del círculo a un tiempo, y se sale del mismo.

Los fenómenos por los que se muestra el citado viraje de la voluntad, y se advierte la aparición de la negación de la voluntad de vivir, son fundamentalmente tres: la continencia voluntaria, la pobreza voluntaria y finalmente, incluso una imposición de fatigas y dolores corporales. Designo esto con el nombre de *ascetismo*, ya que siempre se ha motejado a ese estado como un modo de vida ascético. La aprehensión de este modo de vida constituye el fenómeno mediante el cual se advierte que (en la manifestación de un hombre) la voluntad de vivir deja de afirmarse sobre ese conocimiento de propia naturaleza que es la vida y, por el contrario, se niega a sí misma. Es entonces cuando tiene lugar el tránsito de la *virtud* al *ascetismo*. Tan pronto como el hombre llega a este punto, ya no le basta *amar* al otro como a sí mismo y hacer por los demás tanto como haría por él mismo, sino que nace en él cierta aversión, una fobia ante los goces de la vida, al sentir que, por estos goces, queda ligado a un mundo que le parece deplorable.[264]

Nos parece que el final del texto citado es la mejor síntesis del *viraje* que da la filosofía schopenhaueriana en su último recodo: del amor al otro, al *ascetismo*; de la compasión al *cansancio de vivir* y al *abandono del mundo*. En efecto, tal actitud significa un despedirse de la virtud, de la compasión, del amor más puro, como la ha definido nuestro autor[265]. Y aquí resulta inevitable expresar nuestra sorpresa, nuestra decepción ante este inesperado *quiebro* en la filosofía de un hombre tan lúcido como sin duda era el genial filósofo de Danzig. ¿Cómo explicar, entonces, este cambio? Schopenhauer, motivado por la lectura de Hobbes, tal y como a nosotros nos parece, tuvo la genial intuición de comprender que la injusticia consistía, en gran medida, en un transgredir los límites del cuerpo[266]. No respetar la corporalidad del otro me conduce a excederme con él, a ser injusto con él[267]. Pero, por otra parte, 'desmoralizó' el concepto de justicia, o sea, diferenció la justicia de la moralidad. Se refería Schopenhauer a que la injusticia consiste en un extralimitarse, de manera que quien *contempla* a alguien que sufre sin acudir a socorrerlo comete una crueldad, pero no injusticia. A nosotros, en cambio, no deja de sorprendernos esta distinción. ¿Cómo se puede ser justo y cruel al mismo

[264] *Ibid*., p. 162.
[265] Cfr., *El mundo como voluntad y representación*, IV, §67.
[266] Hobbes reconocía la libertad de desobedecer al soberano en caso de que se le ordenasen acciones que atenten contra su cuerpo (mutiliación, daños, etc.), o contra su propia vida. Cfr. HOBBES, TH. *Leviatán*, cap. XXI.
[267] Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, § 62.

tiempo? Nos resulta incomprensible, y más cuando Schopenhauer no estaba manejando un concepto legal de justicia, sino más bien un concepto de justicia de carácter moral, en tanto que el cuerpo es objetivación de la voluntad, y violentar el cuerpo del otro es cometer injusticia[268], con independencia de lo que permitan o no las leyes. Pero más aún, nos sorprende que Schopenhauer, después de esta intuición genial, que vinculaba justicia y corporalidad, se haya olvidado de la misma, hasta el punto de seguir manejando su visión *negativa* de la corporalidad: el cuerpo es objetivación de la Voluntad, y la voluntad humana, en tanto objetivación de aquélla es la fuente y raíz del sufrimiento, y, por ende, de todo mal. De aquí que toda la filosofía schopenhaueriana gire sobre la necesidad de suprimir, amortiguar, *anonadar* a la voluntad, o, por decirlo de otro modo, se convierta en una apología de la *negación de la voluntad de vivir*, o, lo que es lo mismo, en una *negación del cuerpo*[269]. Pero, entendámonos de una vez. Al negar el cuerpo niego *todo* cuerpo, también el del otro, que me reclama, que me demanda, que algún día hizo brotar en mí la misteriosa compasión, o el goce. Y, sin embargo, tan pronto llega el hombre a este punto, nos decía Schopenhauer en el último párrafo del texto anteriormente citado, ya no le basta amar al otro como a sí mismo, sino que brota en él una suerte de *fobia*, o *asco*, diríamos nosotros, ante la vida y el mundo. Schopenhauer no ha querido, o no ha podido, entender el lado luminoso del cuerpo, aquello que nos une, que nos vincula a los otros, que nos hace ser donadores y receptores del 'cuidado'. No, a Schopenhauer no le interesaba lo más mínimo la compasión como lugar desde el que instalarnos en la vida para construirla con arreglo a esta excelsa virtud. Le interesó la compasión, sí, pero sólo como *momento* en el que niego lo que de corporalidad hay en mí, es decir, en tanto que niego mi egoísmo, pero nada más[270]. Es, a fin de cuentas, una concepción instrumental de la compasión, que tenía que dar paso a un escalón más alto en esa negación de la voluntad de vivir a la que aspiraba. Y ese escalón, ese peldaño, sólo podía ser el ascetismo. A Schopenhauer, ese gran pesimista que fue, le cansaba el mundo y hasta el propio yo, y no digamos los otros con los que, en su ascético replegarnos

[268] En efecto, tal y como nos dice Schopenhauer: "Mientras una acción no invade del modo descrito la esfera de las afirmaciones de la voluntad ajena negándola, no constituye injusticia. De aquí que el negar ayudar en una necesidad apremiante o ver morir de inanición con mirada impasible, aunque se tenga por superfluo, aun siendo actos de diabólica crueldad, no son actos injustos; lo que sí puede decirse con seguridad es que quien es capaz de llevar la indiferencia y la dureza de corazón hasta ese punto, lo será también de cometer injusticia en cuanto le convenga y no haya quien se lo impida." *Ibid*., IV, § 62, p. 264.
[269] Cfr. *ibid*, IV, § 68.
[270] Nos hemos ocupado de este asunto en "Las razones del cuerpo: bases para una fundamentación de la moral", en GARCÍA MARZÁ, D., GONZÁLEZ, E., (eds.), *Entre la ética y la política. Ética de la sociedad civil*, Publ. de la Univ. Jaume I, Castellón de la Plana, 2003, pp. 493-502.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

sobre nosotros mismos, no cabe encuentro posible. Porque al negar el cuerpo propio también hago extensible esta negación al cuerpo del otro. Pero al negar al otro lo niego en su luz y en su sombra, en su alegría y en su tristeza, en su grandeza y miseria. Al paralizar a la voluntad, el yo, el mundo y el otro se evaporan en una *nada*[271] que, por más amable que quiera dibujárnosla[272], sólo puede representársenos como un túnel por el que transcurre un tiempo de vida inerte, o, tal vez, como una aséptica fortaleza que nos protege del mundo, del yo y de los otros, pero en la que, en cualquier caso, el yo se desprende de todo egoísmo activo, mas también de toda compasión, y de toda esperanza, siempre, diríamos nosotros, tan carnales. La nada schopenhaueriana es, así finalmente, un *despedirse*, poco a poco, de todo: del yo, del mundo, de los otros. Mas, entonces, cabe que pensemos una última cuestión: replegarnos sobre nosotros mismos, en actitud de total abandono, mientras lanzamos al otro que cae[273], desde nuestra *melancólica calma*, una mirada distante, e, incluso autocomplaciente, a la par que nos hundimos silenciosa y progresivamente en la nada más absoluta, ¿no es, si cabe, una propuesta que hurga en la *desesperación*[274] y hasta en la *impiedad* ?

Por todo ello, tal vez hubiera sido más honesto, por parte de Schopenhauer, reconocer que la vida humana está irremediablemente anclada en el sufrimiento, sea su origen la afirmación de la voluntad, sea más bien el propio cansancio de vivir, atrincherado en una renuncia mortecina y desesperante, por lo que, a nuestro juicio, dentro de la visión del mundo que tiene Schopenhauer, el dolor es, por activa o por pasiva, insalvable. En este

[271] El propio Schopenhauer reconoce cómo los conceptos de quietismo, ascetismo y misticismo, según su concepción, están inseparablemente unidos. Cfr. *El mundo como voluntad y representación* (*Complementos*), cit., p. 669.
[272] Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 71.
[273] Como ha dicho Thomas Mann, la filosofía de Schopenhauer tiene como meta no la *liberación*, sino la redención. En este sentido, no podemos silenciar aquí la actitud deplorable y mezquina que mantuvo Schopenhauer en la revolución de 1848 en la opinión de Mann (MANN, TH., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud,* Madrid, Alianza editorial, 2000, p. 64), y que Safranski narra según confesión propia de Schopenhauer en su carta a Frauenstädt, donde dice cómo prestó sus prismáticos dobles de la ópera para que desde su ventana dispararan contra 'la chusma canalla'. Cfr. SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 443.
[274] Son muchos los lugares en los que Schopenhauer hace referencia al *cansancio de vivir* y al *dolor* como las dos caras de la vida. Cfr. *Metafísica de las costumbres*, p. 55. Creemos que esa negación final de la voluntad, que esa *nada*, a la que nos conduce la ética schopenhaueriana, lejos de proporcionarnos ese íntimo regocijo por él tan anhelado, nos acabará deparando el *tedio* y *cansancio de vivir* al que él mismo se ha referido en numerosas ocasiones, y al que le concede no poca importancia: "Pero el tedio no es un mal insignificante que consienta verse menospreciado, acaba por dejar en el rostro la huella de una verdadera desesperación." Cfr. *ibid.*, p. 57. Y más cuando el instante y la esperanza son considerados como tentaciones: "E incluso para quienes se aproximan a este punto, la caricia de un instante, la seducción de la esperanza y la sempiterna ocasión de satisfacer nuevamente a la voluntad, es decir, al placer, viene a constituir un continuo obstáculo para la negación de la voluntad y una constante tentación para una renovada afirmación de la misma; por eso se ha solido personificar todas esas tentaciones en la figura del *diablo*." *Ibid.*, p. 178.

sentido, nos parecen muy acertadas las palabras con las que R. Argullol ha sabido plasmar tal asunto, que para nosotros constituye la clave de bóveda del pensamiento schopenhaueriano. Creemos que dichas palabras son un excelente modo de cerrar el presente estudio:

> Pero Schopenhauer no es tan ingenuo como para no adivinar la amenaza que se cierne sobre quien abraza, en el caso de que sea posible, ese *ethos* de la renuncia: en el extremo opuesto a la voluntad de vivir, creadora insaciable de *necesidad*, se halla el *tedio*, estado ajeno al sufrimiento que provoca el deseo, pero igualmente desalentador por cuanto nada tiene de liberación con respecto al tormento del tiempo. Frente al dolor del deseo se abre, así, como paradoja insuperable, al menos para el hombre moderno, un dolor del no-deseo, de manera que, entre el acecho de la *necesidad* y el acecho del *tedio*, al moralista Schopenhauer no le queda más remedio que abogar por el disfrute de un 'presente sin esperanzas.[275]

Y en el viaje hacia la nada, ese presente sin esperanza probablemente era la opción más asequible en la práctica para el común de los mortales; y tal parece que fue el lugar en el que se instaló en su vida el propio Schopenhauer.

[275] ARGULLOL, R., "Prólogo" a SCHOPENHAUER, A., *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Madrid, Tecnos, 2ª reimp. 2002, trad. de C. García Trevijano, p. 13.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes:

1.1. EDICIÓN DE LAS OBRAS DE SCHOPENHAUER:

a)Obras completas:

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke (hrsg. Von Paul Deussen), R. Piper, Múnich, 1911-1942 (16 vols.).

Sämtliche Werke, Brockhaus, Wiesbaden, 1966, 1988.

Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, Diógenes, Zúrich, 1977.

b)Inéditos:

*Der handschrifliche Nachlass***,** Deutscher Taschenbuch Verlag, Múnich, 1985.

c)Lecciones:

Philosophische Vorlesungen. Aus dem handschriftlichen Nachlass, Piper, Múnich, 1984-1986.

d) Correspondencia:

Gesammelte Briefe (hrsg. Von Arthur Hübscher), Bouvier, Bonn, 1987.

Die Schopenhauers. Der Familien-Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich Floris und Johanna Schopenhauer (hrsg. Von Ludger Lütkehaus), Haffmans, Zúrich, 1991.

e)Diarios de viaje:

Die Reisetagebücher (hrsg. Von L. Lütkehaus), Haffmnans, Zúrich, 1987.

f) Conversaciones:

Gespräche (hrsg. von A. Hübscher), Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971.

g) Glosario:

Schopenhauer-Register (hrsg. von G.F. Wagner; neu hrsg. von A. Hübscher), Frommann-holboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

1.2. TRADUCCIONES:

Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 3ª ed., Intr. de F. Sauer, ed. de E. Ovejero y Maury, 1992.
–, *El mundo como voluntad y representación* (*Complementos*), Madrid, Trotta, 2003, ed. de P. López de Santa María.
–, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981, trad. de L.E. Palacios.
–, *Antología*, Barcelona, Península, 1989, ed. de A. I. Rábade Obradó.
–, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 1993, ed. de P. López de Santa María.
–, *Sobre la voluntad en la Naturaleza*, Madrid, Alianza, 1970, trad. de M. de Unamuno.
–, *Sobre la filosofía de universidad*, Madrid, Tecnos, 1991, ed. de M. Rodríguez González.
–, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Debate-C.S.I.C., 1993, ed. de R. Rodríguez Aramayo.
–, *Los designios del Destino*, Madrid, Tecnos, 1994, ed. de R. Rodríguez Aramayo.
–, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, Madrid, Alderabán, 1998, ed. de D. Sánchez Meca.
–, *El arte de ser feliz*, Barcelona, Herder, 2000, ed. de F. Volpi y A. Ackermann.
–, *Arte del buen vivir*, Madrid, Edaf, 1983, trad. de E. González Blanco, prólogo de D. Castrillo Miralt.
–, *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, Madrid, Valdemar, 2002, ed. de L.F. Moreno Claros.
–, *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Madrid, Tecnos, 2ª reimp. 2002, trad. de C. García Trevijano; prólogo de R. Argullol.
–, *El amor, las mujeres y la muerte*, Madrid, Edaf, 1966, trad. de A. López White.
–, *Parerga y Paralipomena I-II*, Málaga, Ágora, 1997, ed. de M. Crespillo y M. Parmeggiani.
–, *Epistolario de Weimar*, Madrid, Valdemar, 1999, ed. de L.F. Moreno Claros.

2. Bibliografía secundaria

ARTETA, A., *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996.
BEJARANO, T., "La compasión", *Thémata. Revista de filosofía*, Sevilla, 2002, vol. 28, pp. 297-302.
–, "Las emociones ante la ficción", *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 13, 1995, pp. 73-95.
–, "Metarepresentation and human capacities", *Pragmatics & Cognition*, 11: 1 2003, pp. 93-140.

BILIMORIA, P., "La ética india", en Singer, P. (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza diccionarios, 1995, pp. 81-99.
CABADA, M., *Querer o no querer. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la vida humana*, Barcelona, Herder, 1994.
CONTRERAS PELÁEZ, F.J., "La idea de igualdad en el pensamiento político de Kant", en *Derechos y libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Madrid, 9, 2000, pp. 225-283.
COPLESTON, F., *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism*, London, Burns Oates and Washburne, 1946.
DAUER, D.W., *Schopenhauer as transmitor of Buddhist Ideas*, New York, Lang, 1969.
DE JULIOS CAMPUZANO, A., "Kant, modernidad y derecho cosmopolita", en Castro, A., Contreras, F.J., Llano, F.H., Panea, J.M. (eds.), *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*, Sevilla, Innovación editorial Lagares, 2003, pp. 91-116.
DE SILVA, P., "La ética budista", en Singer, P. (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza diccionarios, 1995, pp. 101-114.
DEUSSEN, P., *Die Elemente der Metaphysik als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbstudium zusammengestellt*, Aachen, 1877.
DIDIER, R., *Schopenhauer*, Paris, Seuil, 1995.
DILTHEY, W., *Arthur Schopenhauer*, Braunschweig, 1864.
FISCHER, K., *Schopenhauers Leben*, Werke und Lehre, Heidelberg, 1898.
GARDINER, P., *Schopenhauer, Fondo de Cultura Económica*, México, 1975.
GÓMEZ DE LIAÑO, I., CAVALLÉ M., VÉLEZ A., CATENA, M., *Hinduismo y budismo. Introducción filosófica*, Madrid, Etnos, 1999.
HARE, R.M., "El prescriptivismo universal", en Singer, P. (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza diccionarios, 1995, pp. 605-620.
–, *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*, Barcelona, Ariel, 1999.
HOBBES, Th., *Leviatán*, Madrid, Alianza editorial, ed. de C. Mellizo, 1988.
HORKHEIMER, M., ADORNO, T.W., *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1971.
HÜBSCHER, A., *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild*, Wiesbaden, 1949.
–, *Denker gegen den Strom: Arthur Schopenhauer gestern, heute, morgen*, Bonn, 1973.
–, *Schopenhauer Bibliografie*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1981.
–, *Schopenhauer. Biographie eines Weltbildes*, Stuttgart, 1967.
–, *Denken gegen den Strom. Schopenhauer gestern-heute-morgen*, Bonn, Bouvier, 1973.
HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, ed. de Félix Duque, 1988.
HUYSMANS, J.K., *Al revés*, Barcelona, Bruguera, 1986, prólogo de L .A. de Villena.
JANAWAY, CH. (ed.),*Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*,

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ.), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

Oxford, Clarendon Press, 1998.
–, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
– (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
–, *Schopenhauer*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
KANT, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, trad. de C. Roldán y R. R. Aramayo, intr. de R. R. Aramayo.
–, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza Editorial, ed. de R. Rodríguez Aramayo, 2002.
–, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, ed. de A. Cortina y Jesús Conill, 1989.
KELLY, M., *Kant's Ethics and Schopenhauer's Criticism*, London, 1910.
LAPUERTA, F., *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente,* Barcelona, CIMS, 1997.
LLANO, F., H., *El humanismo cosmopolita de Inmanuel Kant*, Madrid, Dikinson, 2002.
LÓPEZ DE SANTA MARÍA, P., "Voluntad y sexualidad en Schopenhauer", en *Thémata*, Sevilla, nº 24, 2000, pp. 115-136.
MACEIRAS, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Madrid, Cincel, 1985.
MAGEE, B., *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991.
MANN, Th., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza, 2000.
MARÍN CASANOVA, J.A. "Schopenhauer y la negación de la historia", en Marín Casanova, J.A. (ed.), *El fin del mal. Teodicea y Filosofía de la Historia desde el Idealismo alemán*, Sevilla, *Reflexión*, 1999-2000, nº 3, pp. 143-191.
MAZZANTINI, C., *L' etica di Kant e di Schopenhauer*, Torino, Tirrenia, 1965.
MEYER, W., *Das Kantbild Schopenhauers*, Frankfurt am Main, Walter Meyer, 1995.
NANAJIVAKO, B., *Schopenhauer and Budhism*, Sri Lanka, Kandy, 1988.
NIETZSCHE, F., *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*, Madrid, Valdemar, 1999.
NISHITANI, K., *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 1999.
PANEA MÁRQUEZ, J.M., "Discernimiento y ejecución en la ética de Kant (A propósito de los límites de la autonomía en el marco de la mera razón)", *Pensamiento*, Madrid, vol. 54, nº 210, 1998, pp. 397-415.
–, "Hume, Berlin y la búsqueda de un horizonte humano común", *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XI (1999), nº 22, pp. 177-200, Madrid, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense.
–, "¿Una grieta en la filosofía moral de Kant? (A propósito del imperativo categórico como mandato divino)", *Isegoría*, Madrid, nº 7, 1993, pp. 179-182.
–, "Dios: el otro de la conciencia moral en Kant", *Pensamiento* vol. 51, nº 201, Madrid, 1995, pp. 429-440.

–, "Las razones del cuerpo: bases para una fundamentación de la moral", en García Marzá, D., González, E. (eds.), *Entre la ética y la política. Ética de la sociedad civil*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2003, pp. 493-502.
–, "¿Más allá del deber? Kant y Schopenhauer", en Castro, A. Contreras, F., Llano, F., Panea, J.M. (eds.), *A propósito de Kant. Ensayos conmemorativos en el bicentenario de su muerte*, Sevilla, Innovación editorial Lagares, 2003, pp. 269-291.
PÉREZ LUÑO, A.E., "El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos", en Peces Barba, G., Fernández, E., De Asís, R. (eds.), *Historia de los Derechos Fundamentales*, Tomo II, Volumen II, Madrid, Dykinson, 2001.
PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
PICLIN, M., *Schopenhauer o lo trágico de la voluntad,* Madrid, Edaf, 1975.
PULEO, A., *Cómo leer a Schopenhauer*, Madrid, Júcar, 1991.
RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor: Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Madrid, Trotta, 1995.
RAYMOND, D., *Schopenhauer*, Paris, Seuil, 1979.
RIBOT, TH., *La filosofía de Schopenhauer*, Salamanca, 1879.
RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Para leer a Schopenhauer*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
RHODE, W., *Schopenhauer heute: seine Philosophie aus der Sicht naturwissenschaftlicher Forschung*, Rheinfelden, Schäuble, 1991.
ROSSET, C., *Schopenhauer, philosophe de l' absurde*, Paris, PUF, 1967.
SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
SAVATER, F., *Schopenhauer o la abolición del egoísmo*, Barcelona, Montesinos, 1986.
–, *Ética como amor propio*, Barcelona, Grijalbo, 1995.
–, "Schopenhauer", en Camps, V. (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, vol. 2, 1990.
SCHIRMACHER,W. (hrsg.), *Schopenhauer in der Postmoderne*, Wien, Passagen Verlag, 1989.
– (hrsg.), *Schopenhauer*, Frankfurt am Main, Insel, 1985.
SCHMIDT, A., *Drei Studien über materialismus. Schopenhauer-Horkheimer Glücksproblem*, Frankfurt, 1979.
–, *Die Warheit im Gewande der Lüge (Schopenhauers Religionsphilosophie)*, München, Piper, 1986.
–, *Idee und Weltwille: Schopenhauer als Kritiker Hegels*, München, Hanser, 1988.
SEDLAR, J.W., *India in the mind of Germany. Schelling, Schopenhauer and their times*, Lanham, Univ. Press of America, 1982.
SIMMEL, G., *Schopenhauer y Nietzsche,* Madrid, Francisco Beltrán ed., 1914.
SPIERLING, V., *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*, Leipzig,

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.

José M. Panea Márquez, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Ed. Kronos (Colecc. Mínima del Civ), Sevilla, 2004. ISBN 84-86273-93-5.
© Centro de Investigaciones sobre Vico, 2005. © José M. Panea Márquez, 2004, 2005. Edición digital autorizada para el C.I.V.